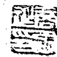
魏晋神仙道教

胡孚琛 著

魏晋神仙道教

抱朴子内篇研究

商承祚题



胡孚琛 著

人民出版社

魏 晋 神 仙 道 教

WEIJIN SHENXIAN DAOJAO

《抱朴子内篇》研究

BAOPUZI NEIPIAN YANJIU

胡 孚 琛 著

人民出版社出版发行　新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本　11 印张　2[illegible]2,000 字

1989 年 6 月第 1 版　1989 年 6 月北京第 1 次印刷

印数 0,001—5,000

ISBN 7-01-000488-9/B·92　定价 6.00 元

王明先生序

有晋一代，内容丰赡、影响较大的子书，为数不多，而且现在能见到的大率残缺不全。如张华《博物志》，原有400卷，曾经芟删，分为10卷。然今见10卷本，亦非张华原本，乃从后世类书中录出。又如傅玄撰《傅子》，隋唐《经籍志》著录有120卷，到宋代，只存23篇，传本久佚，清修《四库全书》，从《永乐大典》辑出，得文义完具者，仅十有二篇。至于《搜神记》20卷，亦经后人缀辑，疑非干宝原书，而且内容不免单薄。葛洪著《抱朴子内篇》20卷，则是晋以前道教理论和方术集大成的著作，也是魏晋神仙道教的代表作。它所涉及的学术内容并不局限于道教本身。总起说来，约有以下几个主要特点：

——自从东汉后期的民间早期道教活动到晋代神仙道教的形成，社会上各种道经、方术、符图等撰作粗具规模，数量不少，大半散失，然而保存在《抱朴子内篇》里的题目篇卷和内容撮述算是最多的。这些资料，比较集中而系统化，是研究道教史、思想史和科技史的不可多得的原始史料。

——从道教理论到各种方术，内外共贯，荟萃在一起，且将主要方术融合于理论体系之中，如将"守玄一"和"守真一"纳入《畅玄》之中，构成神秘主义的体系。

——道教方术繁富，凡是养生的人，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，是不够也是靠不住的。比如知玄素之术者，则曰唯房中之术，可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯行炁可以延

年矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣(《微旨》)。这些孤行偏好的方法，是真正学道的人所不取的。因为学道的人要“借众术之共长生也”(《微旨》)。然而总揽大要，不能什么都搞，还是要善择重点。比如求仙至要，在于宝精、行炁和服药，而三者之中，特别是金丹大药最为重要。葛洪说，吾师郑君告诉我：“杂道书卷卷有佳事，但当较其精粗，而择所施行，不事尽谙诵，以妨日月而劳意思耳。若金丹一成，则此辈一切不用也”(《遐览》)。可见在《抱朴子》的修仙方术中，金丹大药是头等重要的事，行炁、房中都不过是配合的项目罢了。这是葛洪提倡的神仙道教最大的特色之一。道教派别众多，对方术的应用畸轻畸重，往往表明自己的中心思想和特色。如稍后兴盛的上清经派，注重内视存思是它的特色。《抱朴子·遐览篇》著录了《黄庭经》和《内视经》等道书，但对它们并不特别加以重视和宣扬。而在上清经派的早期著作《真诰》里则说：“食草木之药，不知房中之法及行炁导引，服药无益也，终不得道。若但知行房中导引行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金汋神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过毕，便仙也”(《甄命授》第一)。由此可见上清经派认为仙道之至经是《大洞真经》，比金丹大药更为重要。这就是《抱朴子》的求仙思想和上清派的主要区别。

——道教的方术繁多，修仙的人虽则应当普遍注意，但是更要选择重点，精心修炼，如前所述。学道的人，尤其对于“真道”和“伪文”、“伪伎”，务须严格加以区别，不容混淆。这一点，无论对哪一派的道教徒都有着同样的要求。如《太平经》卷42《验道真伪诀》云：“天下文书且悉尽正，人亦且尽正，皆入真道，无复邪伪文绝去，人人自谨”。表明“真道”与“伪文”势不两立。《老子想尔注》云：“真道藏，邪文出，世间常伪技称道教，皆为大伪不可用”。又云：“道教人结精成神，今世间伪技诈称道”，“人等当欲事师，当求善能知

真道者，不当事邪伪伎巧，邪知骄奢也。”《周易参同契》亦云：“世人好小术，不审道浅深，弃正从邪径，欲速阏不通。”看来，早期道教诸派别的主张和活动内容很是混乱和驳杂，所以一些有影响的道教徒强调要区别“真道”和“伪文”、“伪伎”。这种排他性的思想和举动，可能具有各种复杂的情况，不能一概而论。葛洪神仙道教的排他性，更臻明显的发展，至少表现在以下两个方面：（1）他对于民间道教诸派别的社会政治活动是极端仇视的，主张应予消灭和禁绝。他说：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，不纯（纠）自伏其辜。”“又诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限制，市买所具，务于丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列”（《道意》）。这是对异己教派的活动采取严厉取缔的手段。（2）他主张刑杀巫祝妖邪，“俗所谓道，率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，……淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。惟宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息”（《道意》）。这是对坑害人民的巫祝采取严峻的惩处。无论民间教派的社会活动和巫祝坑害民众的罪恶勾当，在提倡神仙道教的葛洪看来，都是死对头，应该杀无赦。前者是门阀士族仇视披着宗教外衣起义民众的阶级本性的表现，后者是做为精通医药的科学家反对巫祝坑害人民的正义行径。二者虽则都属排他性行为，但是非迥然不同，务必具体分析和评价。

——道教作为一种社会文化现象来说，千言万语，它的奥秘，归结为变化二字。无论许许多多奇诡的方术都是变化出来的，就

是一些科学技术的初步创造发明，也是在变化过程中产生的。可以说，没有变化，就没有道教方术；没有变化，也没有科学技术。在这一点上，它跟中国传统文化的正宗儒家大异其趣。儒家祖师孔子就正襟危坐，不语怪、力、乱、神。儒家崇拜周公、孔子等"圣人"的话，或者远溯到尧、舜、汤、文、武，称其书曰"经"。"经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也"。儒家一切的学问，都在经书里兜圈子，信守述而不作，不能侈谈变化，不能离经叛道，不敢谈创造发明，深怕惑乱民心而动摇国家纲常秩序的根本。至于道家或道教则不然，敢于在另一精神世界里，想象种种奇谈怪事。或能坐致风雨，立起云雾，画地成河，撮土为山；或能崩高山，塞深渊，收束虎豹，召致蛟龙；或能分形易貌，坐在立亡，隐蔽六军，白日为暝；或能乘云步虚，越海凌波；或能入火不灼，入水不濡，刃射不中，冬冻不寒，夏曝不汗；或能千变万化，恣意所为，禽兽草木，万物立成；或能防灾度厄，辟却众害，延年益寿，返老还童……如此等等，不一而足。所有这些超现实的方术，看起来很是荒唐可笑，但是在不同的程度上，似能帮助人们扩大想象力，开阔眼前狭小的天地。道书往往说，"我命在我不在天"，就含有发挥人的主观能动作用的意思。当然，有些幻想，可能永远是幻想，可是也有某些暂时无能为力的奇事，逐渐创造条件，使之变成了可行的实事。倘从未来学的观点看来，可以说，神话般的奇谈怪事未必不蕴藏着某些合理的因素，说不定在未来的岁月里为创造发明播下潜在的意想不到的种子。比如说人体返老还童，在过去只是一种玄思和幻想。现在，国外某些科学家正在从事科学实验，探索抵抗衰老的原因，认为衰老的神经细胞一旦得到某种"营养因子"，就能返老还童，发挥其神经突起再生的能力。这就是以合乎科学的实验手段，逐步深入地探究抵抗衰老的途径之一。在不久的将来，很可能获得有效的方法。就这一点来说，在原先社会的物质条件和科学技术条件的限制下，认为神秘主义的

奇事，随着时间的推移，条件改变了，可能会成为非神秘主义的实事哩！

——至于有关科学技术方面，葛洪作为一个杰出的科学实验家，十分重视自然变化和人工创造的诸物理现象。他说："水、火在天，而取之以诸、燧。铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之而为铅。云、雨、霜、雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也"（《黄白》）。这是说水和火皆自然物，但人工用特定的工具可以采取它。在炼丹过程中，铅白可以变赤丹，赤丹亦可以变铅白。云、雨、霜、雪都是天地间的自然物，但可以用药物制造，制造出的东西，同自然物一样逼真。他又说："变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？譬诸阳燧所得之火，方诸所得之水，与常水火，岂有别哉？蛇之为龙，茅糁为膏，亦与自然者无异也。然其根源之所缘由，皆自然之感致，非穷理尽性者，不能知其指归，非原始见终者，不能得其情状也"（《黄白》）。他在这儿说的"穷理尽性"，是穷究自然界各种物理的性能，"原始见终"，也是指自然物变化的情状，不是儒家通常说的所谓心性之学。这就表明科学实验家自己努力的本色。据称，道士又有"彻视之方，行之未百日，夜卧即便见天文及四邻了了，不觉复有屋舍篱障"（《黄白》）。这在当时听来，是不经的事，无人肯信。古代所谓彻视之方，实际上类似我们今天的透视法，已经变为科学事实了。早在春秋时，名医扁鹊得禁方，透视隔墙病人，"尽见五脏症结。"《西京杂记》卷 3 载：有方镜可照见肠胃五脏，人有疾病在内，则掩心而照之，则知病之所在。这种医学上透视技术的揣测，不仅中国道教文化有之，外国佛教也有。后汉安世高译《佛说榇女祇域因缘经》云："祇域逢一小儿担樵，望视悉见此儿五藏肠胃，缕悉分明。祇域心念，《本草经》说有药王树，从外照内，见人腹脏。此儿樵中得无有药王耶？即往问儿，卖樵几钱？儿白十钱。便雇钱取樵，……便解两束，一一取之，以著小儿腹

上。……如是尽两束樵，最后有一枝，裁长尺余，试取以照，具见腹内。祇域大喜，知此小枝定是药王”(《大正新修大藏经》第14卷896页)。看来这仿佛是奇事，实际上也不算奇了。只要肯钻研，细心观察和实验，自有惊人的发现。葛洪又从乘蹻之法精思："或用枣心木为飞车，以牛革结环剑以引其机……上升四十里，名为太清。太清之中，其气甚罡，能胜人也。师言鸢飞转高，则但直舒两翅，了不复扇摇之而自进者，渐乘罡气故也”(《杂应》)。这里道出了直升飞机螺旋桨的原理，以及提到有关大气压的问题。值得注意的，它是距今 1600 多年前世界上远没有发明直升飞机和螺旋桨的时候提出来的，奇就奇在这里有大胆变革、创新的思想。这不是一般宗教家的幻想，而是杰出的古代科学家的巧思。一切因循守旧的腐儒们是没法进入古代科学技术的殿堂的。

《抱朴子内篇》具有这些特点，在魏晋神仙道教中，无论就理论、方术以及科学技术诸方面来说，都有极其丰富的内容，足资研究。胡孚琛同志原来在南开大学学自然科学，后来到中山大学转攻哲学，他在中国社会科学院研究生院足足度过三个寒暑，辛勤学习，攻读有关原著，广泛参考中外学人的著作，对《抱朴子内篇》进行了比较全面、细致的考察。他的这本学术专著就魏晋时期道教发展的形势，神仙道教的形成，道教的哲学、神学、神仙方术以及某些古代科学技术等，从不同角度、不同层次，做了有系统的全面阐述，资料翔实，观点鲜明，并相应提出自己独到的见解。《抱朴子内篇》这部名著一向为中外学者所重视，可是作为全面探讨的学术专著，似乎尚未多见，所以觉得这个科研新成果，值得一读。希望今后学术界，在此基础上有更多更深入的以《抱朴子》为研究中心的鸿篇巨制继续问世！

王　明

1988年深秋时节

唐长孺先生序

道教是中国本土产生的宗教，在中国传统文化中居于重要地位，研究中国道教的形成发展和影响具有重要的意义。葛洪是两晋南北朝道教创建革新时期的巨子。正如本书所指出的，他上继了秦汉方士神仙的传统，下开上清、灵宝两大教派，对上层神仙道教的创建和与之相关联的科学技术的发展作出了特殊的贡献。研究葛洪是研究道教发展的重要环节。葛洪的神学思想和带有科学性的方术充分表现在他所著的《抱朴子内篇》中。作者的导师王明先生曾经对此书作了精详的校释，开辟了研究葛洪的途径。作者在明师指导下，以马克思主义的宗教理论为思想武器，广泛占有资料和博采前人研究成果，通过对《内篇》的研究，深入探讨了葛洪神学思想的渊源、发展和创新以及对科技方术的巨大贡献。过去中外学者研究道教虽然述及葛洪，但作为专题研究还是第一次。譬如作者根据马克思主义宗教学说探讨道教神仙世界的形成和演化过程及其与现实世界的关系，对道教神学和道教哲学进行的深入研究，又如对战国秦汉方仙道发展过程的具体考察和魏晋神仙道教特点的详细剖析，都是前人缺少研究或未曾涉及的课题。

本书中心是对《内篇》的研究，内容却超出了这个范围。书中详细地探寻了早期道教的形成和发展以及魏晋道教的特点，由早期道教向成熟的教会道教的过渡，分析了下层方术道教与神仙道教间的渊源脉络以及发展途径的差异，也注意了彼此间的相互影响。同时还分叙了魏晋间诸道教教团的特点，从而加深了对道教

的形成发展和葛洪在道教史上的地位的认识。

葛洪是一位讲求实效的宗教家和思想家。作者指出，在《抱朴子·外篇》中他不仅具有儒家经世之学，而且也有法家思想，他反对虚玄，讲求治道，谴责浮薄之风。在《内篇》中，他不重推步占验之术，以为无益于求仙。这既和当时何、王倡导的玄学大异其趣，也和汉代相传的谶纬内学不同。本书的这些论断基本上是正确的。

综观全书，征引广博，论断警辟，显示作者相当深厚的学力和求实求新的治学精神，应该说是一本具有较高学术水平的专著。当然，这样一本内容十分广泛的论著，也难免有待今后继续修补之处。希望作者在这个尚需深入开发的学术领域不断努力，也希望我国道教文化的研究日益繁荣起来。

唐长孺

1988年11月序于武汉大学珞珈山寓庐

目　录

前　言

在中国历史上，秦汉时期形成了一个大一统的封建帝国，中央集权的统治维持了400年之久。在这400年间，维护封建宗法制度的儒家伦理纲常作为统治阶级的意识形态占据了主导地位，中国封建社会的政治、经济、文化特征可以说就是在这段历史时期初步奠定的。汉朝的政治、经济、文化一体化的皇权专制社会模式发展到东汉末年，从社会内部逐渐产生出一股巨大的异己力量，导致了严重的社会危机。汉末社会危机的出现，完全是大一统的汉帝国王权中心主义的政治、经济、文化政策走向极端，发生自我崩溃的结果。然而，首先打破这个大一统的社会稳定体系造成东汉政权覆灭的直接原因，却是一场规模浩大的以早期道教的形式组织起来的黄巾农民起义。道教是中国土生土长的宗教，它和我国民族的血缘、地缘、文化传统和民间信仰、风俗密切交织在一起。道教在东汉时形成后很快对中国的历史发展产生了不可低估的影响。至魏晋时期，它又传播到上层士族社会，形成了具有时代特点的上层神仙道教。著名道教学者葛洪的《抱朴子内篇》，就是上层神仙道教的重要典籍。道教史的研究是史学研究不可或缺的重要方面。葛洪的《抱朴子内篇》，是集魏晋以前道教方术、神仙思想之大成的学术专著，它为中国道教史、哲学史、科技史乃至民俗学的研究提供了宝贵的史料。

恩格斯曾经指出："每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同时代具有非常不同的形式，

并因而具有非常不同的内容。"① 神仙道教是在魏晋时期形成的，它的特点和魏晋社会的历史背景密切相关。抱朴子是晋人，《抱朴子内篇》的神学体系也具有晋代社会的时代特征。汉末以张角为首的黄巾道民起义失败后，经过军阀混战，中国进入了魏、蜀、吴三国鼎立的60年纷争时期，最后被司马氏建立了短暂的统一政权。腐败的西晋政权并没有开创新的社会局面，司马炎死后，接着便出现杨骏擅权、贾后干政、八王之乱、五胡兴兵、流民起义，终于导致了西晋王朝的崩溃。此后"五马渡江"，在江东又建立起一个"王马共天下"的东晋偏安王朝。东晋时国内天灾人祸不断，内忧外患相连，东晋灭亡后，中国历史又进入了国家分裂，政权交替更加频繁的南北朝时期。在中国历史上，整个魏晋南北朝时期的社会特征可以说是一个士族统治的时代。在这段历史时期，秦汉时封建宗法专制的大一统社会系统被打破，出现了华夷杂居和民族大迁徙的现象，再加上外来文化输入中国，异族异地的民俗相互激荡，不同社会思潮此起彼伏，政治上的皇权削弱和士族占据社会舞台，使得全国在政治、经济、文化上都呈现出前所没有的士族社会时代特征。魏晋南北朝时期是中国社会发生剧烈变革的时代，我们依次把它分为魏晋和南北朝两个历史阶段。作为前一阶段的魏晋时期乃承汉末之余续，在政治、经济、文化上（包括宗教）都有承前启后的特点；政治、经济、文化特别是宗教的关键性变革发生在作为后一阶段的南北朝时期。道教的发展和变革过程也和魏晋南北朝时期的变化特点大致同步。首先是汉末的社会危机促使道教早熟，酿成了振动全国的道民黄巾起义，这使统治阶级对太平道等早期道教结社恨之入骨，予以禁绝和屠杀。严酷的政治形势迫使道教发生变革，在魏晋时期形成了在教义上适应统治阶级需要和士族化了

---

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第27页。

的上层神仙道教。魏晋神仙道教实际上也是对燕齐“方仙道”和两汉神仙方士传统的继承，它在道教史上具有承前启后的特点。葛洪的《抱朴子内篇》就是为神仙道教奠定理论体系和修炼方术的重要典籍。南北朝时期，神仙道教又吸取了佛教的理论和宗教形式，使自己的教规、戒律和宗教仪范完善起来，宗教素质有了根本性的提高。魏晋神仙道教在我国道教史上占有重要地位，它是从汉末早期道教结社到南北朝时期新天师道和上清派等成熟的教会道教之间必不可少的过渡桥梁。

在道教史上，葛洪名声甚著，被后世教徒奉为祖师和神仙，甚至连道教茅山宗的大师陶弘景也因受葛洪影响才走上神仙道教的道路。① 直到今天，我国一些名山胜地（如杭州葛岭、广东的罗浮山）还保留着纪念他的建筑、碑刻和传说是他的炼丹遗址。在世界上，葛洪的名字早已载入古代科学家的史册，不仅英国学者李约瑟博士在他的名著《中国科学技术史》中对葛洪及其《抱朴子内篇》进行了认真研究并给以很高评价，连英国埃克塞特大学的著名科学史家斯蒂芬·F·梅森博士也称葛洪是“公元4世纪最著名的炼丹士”。②《抱朴子内篇》在学术界的影响非常大，近代国内外学者研究中国科技史和道教史的专著和论文，几乎都要论及葛洪和征引《抱朴子内篇》中的资料。早在1898年法国出版的《道教研究文献目录》中，就写进了葛洪（抱朴子）的名字。1935年，广州中山大学化学教授吴鲁强将《内篇》中的《金丹》和《黄白》两篇文章译成英文，更扩大了这本书在国外的影响。③ 近些年来，法国、日本、英国、

① 《南史·陶弘景传》说，陶弘景“至十岁，得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志。谓人曰：‘仰青云，睹白日，不觉为远矣。’”葛洪的《神仙传》是为证明《内篇》中“神仙实有，仙人可学”的思想而著的道教典籍。

② 斯蒂芬·F·梅森（Stephen·F·Mason），《自然科学史》，上海译文出版社1980年版，第65页。

③ An Ancient Chinese Alchemical Classic,Ko Hung（葛洪）on the Gold

德国、荷兰、意大利、美国、澳大利亚的汉学家们很重视中国道教史和科技史的研究，涉及《抱朴子内篇》的学术论文和专著更是连篇累牍。④ 在国内，葛洪的《内篇》千百年来吸引着许多著名学者和养生家，南宋大诗人陆游在一首诗中道出了对葛洪的向往之情：

“稚川师郑君，才及一卷书。书大仅如箸，度世盖有余。
想其所论说，妙极轩昊初。
《内篇》今虽存，亦复饱蠹鱼。我欲探其源，蹇步空趑趄。
安得插两翅，从公游太虚。”（《剑南诗稿》卷六三）

《晋书·葛洪传》称“洪博闻深洽，江左绝伦，著述篇章，富于班马”，说明葛洪确为博学多才，著述丰富的一代道教学者。可惜在后世，葛洪所著的道书大多失传，残存的代表作《抱朴子内篇》也被囿于儒家思想的学者极力贬低。朱健在《序》中说：“抱朴子玄门之肯綮也，论者以不经摈之，过矣。……如抱朴子者，内精玄学，外谙时政，汉魏以来，无其伦也。若泥而论之，则千载之下，抱朴子含冤多矣”。（《抱朴子明嘉靖鲁藩刊本序》）在近代，《抱朴子内篇》中的话虽然被千百次地转引到其他学术著作和论文中，但许多学者仅把它当作研究哲学史、道教史、化学史、医药学史乃至养生学、民俗学、气功等多种学科的《资料汇编》来使用，至今仍缺少对它进行系统研究的学术专著。因此，今天我们对这样一本有着重大学术价值，内容丰赡、遐迩闻名的道教典籍进行专门的剖析研究无疑是迫切需要的。1980 年中华书局出版了王明先生著的《抱朴子内篇校释》，1985 年又将该书的增订本收入《新编诸子集成》（第一辑）中，

Medicine（《金丹》）and On The Yellow and The White（《黄白》），The Fourth and Sixth Chapters of Pao-Pu-Tzu（《抱朴子》）吴鲁强译为英文，Tenney L Davis 绪言与注解，Proc·Am·Acad·Arts Sci，70：221—341（1935）。

④ 参看福井文雅：《欧米における道教研究》，载《道教——第三卷，道教の伝播》，日本株式会社平河出版社1983年初版，第 249 页。

这是《抱朴子内篇》研究中的重要成果。从此海内外读者有了一个比较可靠的定本，对原作中的各种疑难词语基本上得到了解答。

拙著以中国道教形成和发展的历史为线索，以《抱朴子内篇》的研究为中心，着重对魏晋时期葛洪的神仙道教进行剖析。以下对《抱朴子内篇》(亦简称《内篇》)的引文大率以《抱朴子内篇校释》(增订本)为准，仅注篇名，至于其他考证工作，也不再重复。在国内，道教史的研究还刚刚起步，特别是对于因资料缺乏一直脉络不明的魏晋道教史，尚待学者通力协作，深入研究。日本学者窪德忠博士在他著的《道教史》中说："从三国时代到南北朝时代这段历史时期的宗教信仰，除佛教外尚未怎么进行研究。尽管惟有宫川尚志氏将有关道教的问题当成了研究中心，这样说也不算过分。"①笔者试图通过对《内篇》的研究揭示魏晋时期神仙道教的内容及其历史特点，尚属探索性的工作。这项研究固然有重要的学术意义，但整个研究工作的最后完成，还要靠国内外学者的共同努力。拙著如能对这项研究起到抛砖引玉的作用，对笔者已经是过望了。

鲁迅先生说："前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。"(《书信·致许寿裳》，1918年)②我们正是要试着从道教的一角揭开中国历史的帷幕，同大家一起思考和讨论我国古代社会的政治、哲学、宗教、民俗、科学等问题。当人们耐着性子读完这本蹩脚的讨论报告的最后一页的时候，再回过头来重温鲁迅先生这段话，当是意味深长的。

---

① 窪德忠：《道教史》，山川出版社1977年版，第131页。

② 《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社1958年版，第285页。

第 一 章

中国道教的缘起和发展

纵观中国的道教史，我们可以把自上古到南北朝时期大致分为四个发展阶段。东汉顺帝以前是道教产生的准备阶段。由于道教的产生是中国古代社会民俗信仰和神仙思想长期发展和演化的结果，因此道教史可以上溯到我们远古祖先的原始宗教意识和殷周社会的巫史之学。到春秋战国时期，由于理性主义思潮兴起，巫觋的统治地位迅速被方士取代，燕齐一带的方士以黄老道家、阴阳五行家和神仙家为主，综合儒墨，汇成“齐学”，① 并出现了被史家称为“方仙道”的前驱道教形式，这都可以看作是道教的前史。汉代民间巫俗兴盛，山林隐逸和方士阶层日益扩大，为道教的创立准备了条件。汉代佛教也传入中国，更加速了道教的创教过程。

从东汉顺帝时至东汉末年，为道教的始创阶段。这个阶段道教最早的典籍《太平经》在社会上流行，以张角和张陵为首的民众道教结社（太平道和五斗米道）初具规模，最后由于汉末的社会危机促使道教早熟，饥寒交迫的劳苦民众纷纷入道，酿成了席卷八州的黄巾军起义。在拙著中，我们将这个阶段的太平道和五斗米道等民众道教结社定名为早期道教。

魏晋时期的道教史是由汉末的早期道教向南北朝时北方新天师道和南方茅山上清派等成熟的教会道教发展的过渡阶段。在这

---

① 参见拙作《齐学和道教》，载《世界宗教研究》1987年第2期，第84—94页。

个阶段，早期道教发生分化，天师道向上层士族社会传播，适应士族社会需要的神仙道教开始形成，从此道教分化为士族神仙道教和民间符水道教两个较大的层次。

南北朝时期是道教发展的成熟阶段。在这个阶段由北魏寇谦之和南朝的陆修静、陶弘景对道教继续进行改革，吸取了佛教的戒律、仪范和组织形式，从根本上提高了道教的宗教素质，形成了"成熟的教会道教"。①

尔后，道教又经历了隋唐时期的扩展和国教化；宋辽金元时期的革新和分宗分派；明清时期的三教融合和没落（金元时期的全真道，已在改革中走上三教融合之路，不过明清时期道教更以三教融合为特色）；最后到近代道教的残存并向西方国家进行思想扩散的阶段。

下面，我们沿着道教发展史的线索，逐步揭示出黄巾起义后道教发展的形势和葛洪著《抱朴子内篇》时的社会背景。

第一节　道教的起源和准备阶段

宗教作为一种文化现象不是从来就有的，而是人类社会发展到一定历史阶段的产物，东西方文化发展的历史都证明了这一点。在西方，英国学者罗伯逊用大量证据说明巫师或术士便是最早的神，他认为古代宗教是由巫术、图腾制度、祖先崇拜、自然崇拜和合理化的但又相互矛盾的神话所构成的一种不协调的混合物——是或许相隔达数千年之久的各时代的思想（再补充进各种生产技术和社会关系）的堆积。他说："在文明社会有证据证明了：宗教起源

① "教会道教"一语，是多数日本学者在大量道教研究著作中已经习用的术语，原意也是指在南北朝时期汲取佛教的某些宗教形式已经发展到成熟阶段的道教。拙著对南北朝其后的道教亦沿用"成熟的教会道教"一语。

于象今日原始人仍然实行的那种部落巫术。"① 在中国，上古社会也曾流行过自然崇拜和祖先崇拜的原始宗教。当时的社会也有自称能与鬼神交通的巫，来转达天帝和祖先的意旨，甚至出现过"民神杂糅，不可方物，夫人（人人）作享，家为巫史"（《国语·楚语》）的局面。后来发生了帝颛顼"绝地天通"那种巫教改革，氏族部落首领垄断了祭祀天神的特权，中国的神权开始和氏族宗法政权融为一体，形成了具有中国文化特色的最初的政教合一体制。殷周之时学在官府，掌握文化的巫史有如后世的辅相。当时史官的职责是主占卜，存图籍，备咨询，凡天道、鬼神、灾祥、卜筮、释梦之类的事皆须史官记录和解答，而这类事在当时却是关系着兴兵、灭国、立君的重大政治问题。天神与祖神崇拜并行的周文化，后来发展出墨家有人格的鬼神说和儒家有伦理政治特色的天命说。战国时全国出现了诸子百家争鸣的思想繁荣局面，晚周的巫史之学也演化出黄老道家、阴阳五行家、方技术数家和神仙家几个既有区别又有联系的分派参加争鸣。随着社会上理性思潮的高涨，巫的地位越来越低，渐为文化水平较高的方士所取代。西门豹投巫于河，当时人以喜剧观之，被收入《史记·滑稽列传》，这在殷周时是不可想象的事。司马迁祖先乃周室之太史，职在天官，而其《报任少卿书》却以自己比于卜祝，侪于倡优为耻。巫史的威信下降由此可知。然而巫祝并没有消失，而是由朝廷下降到民间，在全国各地继续活动。

世界各民族本来都有对死亡和灾病的恐惧以及对长生和幸福的欲望。由于古代人少，死亡对社会生活的影响甚大，因此古老民族的原始宗教几乎都和死亡有关。中国古人以为疾病和灾祸是鬼神对人的惩罚，而巫祝可以祭神疗病杀鬼去灾，故受疾病和灾祸威

① 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店 1958 年版，第 3 页。

励最重的下层民众多奉信巫鬼道。上层的皇帝和贵族为了永保权力和富贵追求长生不死，而方士声称有不死药和长生术为他们服务，所以战国时就有“方仙道”流行于燕齐的上层社会。“方仙道”是魏晋神仙道教的先驱；巫鬼道则是汉魏民间道教的前身。因此，古代的巫祝和方士集团便是中国早期道教的发轫。道教的教旨反映了中国先民追求长生和免除灾病的愿望。

秦汉时期的社会为道教的产生准备了充分的条件，这些条件略分为三点。其一是从战国到秦汉这段时期在社会上形成了庞大的方士阶层。战国时齐人好怪迂，秦人信神仙，楚越多巫鬼。有宋毋忌、正伯娇、充尚（《词通》云即元谷）、羡门高等，史家称为“方仙道”，又有安期生、石生、卢生、侯生、徐市、韩终、聚谷诸人，在上层社会活动。他们已掌握了服食、行气、房中诸方术，形成了以神仙方术谋生的职业集团。据《汉书·郊祀志》载谷永上书云：“秦始皇初并天下，甘心于神仙之道，遣徐福、韩终之属多赍童男童女入海求仙采药”，“汉兴，新垣平、齐人少翁、公孙卿、栾大等，皆以仙人、黄冶、祭祠、事鬼、使物，入海、求神、采药贵幸，赏赐累千金”，“元鼎、元封之际，燕齐之间方士瞋目扼腕，言有神仙祭祀致福之术者以万数”，足见方士队伍规模之大。这些方士逐渐形成一股社会力量，而且还渗透到淮南王、獠阳侯等贵族阶层中去。秦国的吕不韦和汉代的淮南王乃至汉末的曹操，都曾在自己周围聚集起一个庞大的方士集团，这给方士们传道、授徒、结社、著书客观上创造了适宜的条件。究而论之，战国时的“方仙道”在秦汉并没有失传，上述秦皇寻药、吕氏著书、武帝封禅、刘安学道、曹操习术，实际上都是方仙道活动的记载。神仙道教就是以方仙道的方士为核心发展出来的。这类方士到魏晋时便大都成了神仙道教的道士。

其二是汉代在全国兴起造神运动，以齐学渗透儒学，方士家言羼入今文学派，使汉代的儒生也方士化，为道教的形成准备了适宜

的社会条件。在封建社会的历史条件下，人们不能摆脱宗教这个异己的力量，而统治者也有意识地把神道设教作为一种统治术来利用。汉代以《礼记》和《白虎通》为代表的封建宗法神学成了官方扶植的正统思想，只能信奉，不能怀疑。这种维护封建宗法制的说教激起了儒生博士们造神运动的狂热，他们把孔子偶像化，儒书神圣化，甚至把齐学的阴阳五行学说和天人感应原理也用作论证三纲五常等神学教条的理论根据。号称一代儒宗的董仲舒不仅在《春秋繁露》中利用邹衍的学说宣扬这种封建宗法神学，甚至还亲自掌握求雨止雨的神仙方术，这就给方士们附会儒教开了方便之门。特别是在新莽代汉前后，神仙方士们大造谶纬，对号称独尊的经学儒术影响甚大。刘师培说："盖史官失职，方技踵兴，故说杂阴阳，仍出羲和之职守，而家为巫史，犹存苗俗之遗风。是为方士家言，实与儒书异轨。及武皇践位，表章《六经》，方士之流，欲售其术，乃援饰遗经之语，别立谶纬之名，淆杂今文，号称齐学。"（《谶纬论》载《国粹学报》六期）神仙方士以齐学谶纬羼入今文学派，很快得到皇帝的支持，东汉刘秀以谶纬得国，竟将谶纬经学立为儒家的正统。《后汉书·方术列传》云："汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。故王梁、孙咸名应图箓，越登槐鼎之任，郑兴、贾逵以附同称显，桓谭、尹敏以乖忤沦败，自是习为内学。尚奇文，贵异数，不乏于时矣"。当时王梁因名应《赤伏符》被授为大司空，孙咸也因谶文授为大司马。桓谭上疏，极言谶之非经，险些被斩，叩头流血，出为六安郡丞，意忽忽不乐而死。最高统治者既然如此提倡，全国知识界自然趋之若鹜。经学大师郑玄、宗均等，皆注纬书；许慎号称"五经无双"，亦引谶言。东汉以名教取士，方士亦可获得高名。樊英、杨厚以方术授徒，受业者自四方而至，及被征去作官，朝廷待若神明。顾颉刚先生说：

"秦始皇统一六国，巡行到东方，为了方士和阴阳家们会吹会拍，他立刻接受了海滨文化。儒生们看清楚了这个方向，知道要靠近中央政权便非创造一套神秘的东西不可，所以从秦到汉，经学里就出了《洪范五行传》一类'天书'做今文学家议论的骨干，一般儒生谈到政治制度也常用邹衍的五德终始说的方式来迎合皇帝的意图，使得皇帝和上帝作起紧密的联系。"① 这样，儒生实际上也方士化了。汉儒遇事必占易推步吉凶（讲卦气爻辰之汉易亦齐学方术），连皇帝也信天象，讲灾异，学图谶。全国的知识界都喜欢煞有介事地作些神秘预言（汉末品题人物乃是对人的预言），甚至认为诵经有止妖降鬼却祸的作用。据说公沙穆和包咸"诵经自若"得以降鬼却祸，黄巾起义时竟有人向皇帝建议用"北向诵《孝经》"的方法来御敌守城。这样，终汉之世整个社会笼罩着一种迷信气氛，当汉末在苦难中呻吟的民众产生了强烈的宗教需求时，中国的民族宗教——道教的成长和壮大是不可避免的。

其三是秦汉方士完成了创立道教以前必要的准备工作，包括造作道书，传播和完善神仙说，将道家黄老之学宗教化，丰富和发展神仙方术。由于这些准备工作的逐步完成，使中国道教的产生不象外国宗教那样由某一教主在短期内创立起来，而是经过了一个水到渠成，宗教素质不断提高的演变过程。

首先谈方士们在汉代造作道书的情况。考六朝以前方士们造作道书的高潮，大约集中在汉武帝时、王莽代汉前后和汉末三段时间。《汉书·艺文志》著录《封禅方说》十八篇，就是武帝时方士们为封禅制造的道书。《抱朴子·遐览》所录道书多为汉末造作，亦有《黄帝九鼎神丹经》、《太清金液神丹经》，据考为西汉末东汉初（新莽时期）出世。王莽代汉前后方士们造作的谶纬，不少就是宣

① 顾颉刚：《秦汉的方士和儒生》，上海古籍出版社1978年版，第8页。

扬神仙说和方术的道书。如《孝经援神契》云："椒姜御湿，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜辟兵"(《仙药》引)。《河图玉版》云："少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣"(《山海经·西山经》郭璞注引)。葛洪也记载："按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算"(《微旨》)。《诗·含神雾》也说："太华之山上，有明星玉女，主持玉浆，服之神仙"(《后汉书·张衡传》注引)。其他如《春秋合成图》、《鱼龙合图》、《河图纬象》、《春秋元命包》等谶纬图书皆含方士家言。汉末以来，神仙、方技之书(包括《汉书·艺文志》收录的道、房中、神仙诸家)皆归入道书，卷帙滋繁。据葛洪说："方策既山积于儒门，而内书亦鞅掌于术家"，"故后之知道者，于吉、容嵩(宫崇)、桂帛诸家，各著千所篇"(《勤求》)，仅《抱朴子·遐览》所录的道经、记、符、图等，就约有1200卷之多(尚不包括老庄、诸子和医药方)，足见当时方士造作道书数量之大。这些道经无疑是道士布道所必需的。

其次论方士们对神仙说的传播和完善。道教的神仙思想虽然源于先民的鬼神观念，但它还不同于原始宗教的自然神崇拜、祖先崇拜以及古代神话。《说文解字》云："仙，长生迁去也"。《释名·释长幼》曰："老而不死曰仙"。说明道教的仙学思想一直和长生不死的信念联系在一起。《山海经》中有"不死之国"(《大荒南经》)、"不死之药"、"不死树"(《海内西经》)的记载。《左传·昭公二十年》，齐景公问晏子："古而无死，其乐若何？"说明春秋时人们已经把长生不死的问题提出来讨论。《老子》云："谷神不死"；"善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵"；"长生久视之道"，也含有神仙思想。《庄子》讲："藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙而游乎四海之外"，是对古代神仙生活的描述。屈原《楚辞·远游》更是一幅生动的神仙游乐图。《吕氏春秋·重己篇》云："世之人主贵人，无贤不肖莫不欲长生久

视”。可见先秦时长生成仙就成了中国上层贵族的生活理想。秦汉时秦始皇和汉武帝的求仙采药，使神仙思想在社会上的传播达到高峰。《列仙传》收入神仙70人(至葛洪《神仙传》又增至85人)，宣扬神仙可学而致，人人皆可成仙的信念，为想修仙的人树立了典型。唐李商隐诗云：“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”。盖汉代鬼神之说甚嚣，成了连皇帝都关心的社会问题。后来修仙的人日益增多，连王莽也自称“神仙王”，说明汉代神仙思想深入上层社会，为以后神仙道教在上层士族间的传播预先打下了社会基础。

再次，说一下汉代道家黄老之学宗教化的过程。先说黄老之学本身的演化。汉初盖公佐曹参时的“黄老术”本是人君南面的政术，前汉末的“黄老学”已为养生学，进而“黄老言”成了神仙说，后汉末的“黄老道”已是对黄、老的祭祀和信仰了。东汉明帝刘庄为太子时，见光武帝“勤劳不怠，承间谏曰：‘陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。’”(《后汉书·光武帝纪》)汉明帝时且有楚王英诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。说明那时黄老的内容已纯为养生修炼之事，宗教性越来越强。汉末张角等奉行“黄老道”，便是黄老之学最终演化成道教的证据。再讲一下黄帝和老子被逐步神化的过程。《史记·封禅书》中的黄帝本来一开始就以神仙的面貌出现，而老子的神化却是和道教产生前的准备过程大致同步的。《庄子·养生主》云：“老聃死，秦佚吊之”，说明在先秦时老子还不是神仙。《史记·老子传》说老子是“隐君子”，活了“二百余岁”，“以其修道而养寿也”。是汉初老子被传说成善养生的异人，已有修仙的意味。汉武帝求仙封禅效法黄帝而不学老子，说明称老子为神仙发生在汉武帝之后。《列仙传》中老子被列为神仙。《论衡·道虚》有“世或以老子之道，为可以度世”的话，可知东汉时已有老子以术度世的传说。边韶《老子铭》记述了“世之好道

者”把老子当作祖师崇拜和老子变化的思想。《后汉书·襄楷传》记汉桓帝“其宫中立黄老、浮屠之祠”，桓帝“好神仙事。延熹八年初，使中常侍之陈国苦县祠老子”。说明至少在桓帝时老子的神化过程已经完成，他成了可以变化到人间为帝王师的神仙，并受到皇帝的祭祀。道书《老子变化经》和《老子道德经序诀》就完全将老子神化，魏晋时老子的神仙形象已很完善，道教徒又仿照佛教释迦牟尼降生说将其美化为教主。葛洪说："老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身长九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也”（《杂应》）。看来老子的神化开始于前汉，武帝后已有老子为神仙的传说，新莽时期老子神仙说的影响扩大，后汉时老子的神化过程逐步完成，道教产生后即将老子美化成教主了。另外，随着老子被神化，《道德经》也被逐步解释成道教的典籍。先秦时《老子》一书尚被当作老庄学派的哲学理解，由韩非的《解老》、《喻老》可知。汉代以后，《河上公章句》、《老子想尔注》、《老子内节解》不断以神仙方术解《老子》，使它最后成了道士修炼的教义。

最后，再看汉代神仙方术的发展水平。《后汉书·方术传》云："神经、怪牒、玉策、金绳、关扃于明灵之府，封縢于瑶坛之上者，靡得而窥也。至乃河洛之文，龟龙之图，箕子之术，师旷之书，纬候之部，钤决之符，皆所以探抽冥赜，参验人区，时有可闻者焉。其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处祥妖，时亦有效于事也”。此外，汉末专修仙道的方士还以金丹、仙药、黄白、玄素、行蹻、变化、吐纳、导引、禁咒、符箓、胎息、内视、存神、辟谷等方术见长。这样，道教的神仙方

术已大致完备。在汉代，道书和方术的传授多采用汉儒招徒授经的方式，但有立坛盟誓之类的宗教性仪式，并出现了小规模的道团。实际上，道教史上的准备阶段已完成了。

第二节 魏晋前后社会上的巫祝和方士

汉魏两晋南北朝时期，是道教形成和发展的重要时期，又是中国民间神权建立和巩固的时期。就在这一时期，佛教传入中国，三世报应和地狱轮回之说在社会上流布，使后汉的王公大人"矍然自失"，使魏晋的门阀士族名士"为之心寒"。这种思想同早期道教的"承负"说，"司过"、"司命"、"夺算"、"夺纪"的思想结合起来，促使民间逐渐形成了中国式的神权统治。魏晋南北朝时全国神祠林立，淫祀风行，城隍庙和土地祠在各地兴建，具有封建伦理政治色彩的鬼神监督网在全国形成，灾难深重的中国民众从此又套上了一具牢固的精神枷锁。在两汉以来的造神运动和宗教传播中，巫祝和方士的活动起着关键的作用。

我们首先考察巫祝的活动。汉代开国时，高祖下诏曰："吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭，及山川诸神当祠者，各以其时，礼祠之如故。"并于"长安置祠祝官、女巫。其梁巫祠天地、天社、天水、房中、堂上之属。晋巫祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫族人、先炊之属。秦巫祠社主、巫保、族累之属。荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属。九天巫祠九天，皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中。"这些天、地、山、川、日、月、星、辰、社稷诸神，叠床架屋，不下二三百种，皆以巫祠之，可见汉代开国已兴巫风。自汉以来，历代皇帝都不断有信巫的事载入史册。《汉书·郊祀志》有武帝信巫治病的记载，而后成帝和哀帝也因继嗣和生病大兴神祠。三国时吴主孙权信巫，为蒋子文立祠。孙休和孙皓还请巫

表演“透视法”和见鬼术寻荒冢之尸。西蜀刘禅也听信宦官黄皓用巫觋之言不设军备招亡国之祸。西晋贾皇后又信妖巫行厌劾之术，而后巫觋和方士不断参与晋代朝廷的政治斗争。上有所好，下必甚焉。汉魏朝廷对淫祀屡禁而不止，民间巫风越来越盛，江南更以多淫祀著称。“淫祀”一词，源于《礼记》，云：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀非福”(《礼记·曲礼》)。其实民间淫祀的俗神和朝廷祭祀的正神本有共同的渊源，难以分别禁断。葛洪说：“昔秦汉二代，大兴祈祷，所祭太乙五神、陈宝八神之属，动用牛羊谷帛，钱费亿万，了无所益”(《勤求》)。由于秦汉皇帝的愚民政策，造成社会上广大的未开化阶层，这本身就给巫祝的活动提供了社会基础。巫俗的存在既和社会的蒙昧状态密不可分，又和统治阶级的压迫和社会动乱给民众造成无法解脱的苦难有关。南北朝时期，巫风比魏晋更盛。当时巫觋不但经常出入文武官僚的家庭，甚至参与宗室和宫廷的政治阴谋。社会上的儒、释、道三教均不能取代巫祝的作用，甚至还和巫俗交混。《魏书·高祖纪》二月乙巳诏曰：“尼父禀达圣之姿，体生知之量，穷理尽性，道光四海。顷者淮徐未宾，庙隔非所，致令祠典寝顿，礼章殄灭，遂使女巫妖觋，淫进非礼，杀生鼓舞，倡优媟狎，岂所以尊明神敬圣道者也。”说明那时巫俗竟混入孔庙的祭祀仪式，故魏孝文帝下诏禁断。宋孝文帝时，周朗上书，指责佛教“假医术，托杂卜数”，说明佛教亦行巫术。当时有“小巫见大巫”的俚语，① 庾信《哀江南赋》也有“问淫昏之鬼，求诸厌劾之巫”的句子，都是社会上巫风的写照。

我们再考察社会上的淫祀。当时民间祠庙的建立和鬼神祭祀的增加，多和方士、巫觋的活动有关。根据《水经注》等书中关于祠庙的记载，可以将当时祠庙的祭祀分为四类。

① 《三国志·张纮传》注引《吴书》，有陈琳云：“小巫见大巫，神气尽矣”。

其一是古代自然神崇拜、祖先灵魂崇拜的遗留和神化。如汉初的天地日月山川之祭遗留下的祠庙，传有灵应，有的至后世仍然香火不断。再有《水经注·渭水》的女娲祠、老子庙、姜螺祠、五畤祠（祭五帝）、凤女祠（祭秦穆公之女弄玉），济水经过的历城县还有舜祠和舜妃娥英庙等，多为祖先崇拜的残留物。《水经注》的济水和漯水条中都有"女郎祠"，可能是雨水将山石冲激成女郎形状，被人祭祀求福。武都郡故道县有怒特祠，祭的是秦文公时南山大梓之神，而陈仓山上的陈宝鸡鸣祠，祭的大概也是秦文公时发现的天然陨石（《水经注·渭水》），这些都是自然神崇拜的遗迹。

其二是官吏为求雨，商人为行船和贸易，以及农民、工匠等不同职业行会为求保佑树立起来的神祠。由于中国是农业社会，自古各级官吏都有求雨的任务。官吏祈雨虽一般不另立神祠，但他们为此去祭祀龙王庙、河流山川之神和民间原有的俗神，必然加剧地方的淫祀和俗神信仰，并把为其他目的立的神祠也变成降雨的神。如关羽神祠之初本不为求雨，后来成了兼管降雨和保护社稷的关圣帝君。北魏时代，华北屡次发生旱灾，有的官吏竟采用暴力威胁恶神的求雨法。《魏书·奚康生传》云："在州干旱，令人鞭石虎画像；复就西门豹祠，祈雨不获，令吏割取豹舌。未几二儿暴丧，身亦遇疾，巫曰为虎、豹之祟。"这是官府借用民间俗神祈雨的例子，且有巫觋从中活动。魏晋社会动乱，人口迁徙频繁，物价踊贵，给商人发财造成可乘之机。江南货物靠水运，经商利重而有险，故心怀畏惧，于是商人也大兴淫祀，以祈平安发财。当时庐山、洞庭湖、鄱阳湖、长江一带水神之祭尤盛。《水经注·渐江水》有伍子胥和大夫文种之祠，为潮水之神，谓"潮水之前扬波者伍子胥，后重水者大夫种"。还有会稽山祭祀禹庙；扬子江祭祀伍相庙；江南项羽神的祭祀亦甚普遍，这些祭祀都和祈求水路船运的安全有关。除了为农业和水路运输的祭祀，还有农民的村社之祭，鲁班祠等职业行会的

保护神之祭，都属于这类和社会生产活动有关的祭祀。

其三是官府和民间为表彰贤人、名士以及为安抚鬼魂而立的祠庙。汉代以来，社会上有为值得纪念的历史人物建立祠庙的风俗，乡民因灾病到这些祠庙祭祀，传言有灵应，渐成淫祀。例如城阳景王刘章祠，袁绍的忠臣田丰的庙，范蠡祠、伍相庙，渭水经过的长安县一带还有邓艾祠（此祭庙距邓艾死不到百年），皆为表彰功臣和纪念名人而立。据《后汉书·方术列传》记载，官府为方士许扬起庙"图画形象，百姓思其功绩，皆祭祀之"。高获卒于石城，"石城人思之，共为立祠"。方士王乔有神术，为叶令，死后葬于城东，"百姓乃为立庙，号叶君祠。牧守每班录，皆先谒拜之。吏人祈祷，无不如应。"方士赵炳为官府所杀，"人为立祠室于永康"，称赵侯祠。《水经注·渐江水》也记载有方士赵炳之祠，并有古代仙人赤松子的庙。《水经注·汝水》记平舆县令张熹，因天大旱求雨未获，"乃积薪自焚"祈得天雨，百姓为之立"张明府祠"。当时还有给尊崇的人立"生祠"的记载，《晋书》中记安阳令荀勖、池阳令杜轸，皆"民立生祠"。《梁书·良吏传》中的伏暅、何远，也被当地百姓"生为立祠"。除了为表彰和纪念贤士名人而立的祠庙外，还有一些祠庙为安抚鬼魂而立。魏晋南北朝时兵连祸结，官盗逞凶，人民暴死狼藉，冤屈难伸，给社会造成了凶恶的恐怖气氛。《搜神记》卷五云："议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜有以抚之"，按时人的观念以为对于《太上洞渊神咒经》中说的那种脱籍之鬼，败军死将的冤魂，宜建祠使其有归处，这也是祠庙的来源之一。

其四是方士和巫祝进行宗教活动造出的神和百姓为免灾治病而自造的神，传有灵应而兴建了祠庙。汉魏两晋的方士造出的神很多，至陶弘景著《真灵位业图》，则把这些神组成了道教的神仙系统，其中不少神民间立有祠庙。另外，巫祝在为人疗病禳灾时采用降神的方法，信口编造一些民间熟知的死灵附体，强迫病家为他们

立祠。蒋子文祠就是巫祝借灾疫流行之机用降神的办法强迫政府建立的(见《搜神记》卷五)。其他如董卓祠、苏侯祠,包括前述的石虎祠、西门豹祠等,大概皆因巫祝降神时用这类出名的恶鬼恐吓百姓而立起的祠庙。再有就是《内篇·道意》所例举的石贤士、鲍君神、李君神之类,乃是乡民见怪而惑,为治病求福自造的淫祀。以上民间巫俗的发展和淫祀的风行,为下层民间道教的形成和传播提供了适宜的条件。

下面我们考察方士的活动。方士在南北朝教会道教形成以前的活动,主要是宣扬神仙说和传播方术。战国和前汉初期方士们证明神仙实有的依据,一为渤海中看到的名为三神山的海市蜃楼幻境;二为黄帝于泰山封禅不死的传说。那时的神仙,还没有完全从古代神话中解脱出来,仙人还是不同于常人的异类。王充说:"图仙人之形,体生毛,臂变为翼,行于云,则年增矣,千岁不死,此虚图也"(《论衡·无形》)。说明当时传说中的古仙人,乃是体生毛羽的飞仙。王充又说:"海外三十五国,有毛民羽民,羽则翼矣。毛羽之民,土形所出,非言为道身生毛羽也"(同上)。大概古时羽民为中国周围之夷族,以鸟为图腾,在中国四方,多"方术",传其术者,为"方士"。汉武帝之后炼丹术兴起,方士的神仙观念也发生了变化,以为仙人并非异类,人修道便可成仙。王充不信人可成仙,更否认仙人是羽民。《列仙传》有仙人毛女形体生毛,《内篇·仙药》说汉成帝时于终南山见一妇人,身生黑毛,逾坑越谷,有如飞腾,乃秦时宫人,已二百许岁,将要成仙,这大概是古代飞仙思想的残余。东汉时虽仍有体生毛羽的仙人,但多数得仙者已演化为乘鸟(鹤)飞升上天了。东汉时方士们宣扬人能成仙的典型,便是淮南王刘安升仙的传说。考淮南王升仙传说的形成,巫觋和方士起了重要作用。这个传说的形成大约分三步。淮南王自杀后,开始先由巫觋传说刘安之神迹,当地百姓起庙祭祀。《水经注》"淮水"

和"肥水"条，皆有刘安升仙遗迹的记载，肥水北流注入淮水，"淮水又北径山硖中，谓之硖石。""西岸山上有马迹，世传淮南王乘马升仙所在也。今山之东南石上有大小马迹十余所，仍今存焉"。肥水故渎北面有八公山，山上有淮南王刘安庙。郦道元见到的刘安庙是齐永明十年建的，其中画有淮南王刘安和八公的神像。山上还有崔琰见到过的八公石井。《神仙传》记淮南王升仙，"鸡鸣天上，犬吠云中"，颇有农村生活气息，说明这个传说，源自民间。巫觋传开刘安神迹之后，第二步就在民间形成仙话，被巫觋降神时用作演唱材料。《搜神记》卷一载有称为《淮南操》的歌谣，想必是由巫觋歌舞流传下来。第三步是方士们加工改编这个传说，成为仙人传记。《风俗通义·正失》云："安所养士，或颇漏亡，耻其如此，因饰诈说。后人吠声，遂传形耳。"葛洪亦记载魏晋间道士好作狂语，妄谈仙事，其中项曼都又继续编造刘安升仙的神话，说"昔淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言，自称寡人，遂见谪守天厕三年"(《祛惑》)。以上是方士利用巫觋的材料编造神仙说的例子。另外，著名方士死后，不仅社会上造出不少神仙传说，而且文人也尚奇异，将传说采入传记。例如《三国志·管宁传》中裴松之注引《魏略》，讲到方士焦先的事迹，只说他于汉末战乱中避世，于黄河岸边结庐而居，太守访而不见，年八十九病死。而皇甫谧的《高士传》中，则讲焦先在黄河岸边结庐而居，野火烧庐，露天而寝，冬降大雪亦露卧，百岁而死。张华《博物志》，则说河东焦生，裸而不衣，处火不焦，入水不冻。葛洪《神仙传》就讲焦先年百七十岁，食白石，于黄河岸边结庵独居。野火烧庵，火中正坐，大雪倒庵，雪中熟睡，二百余岁仙去。从《魏略》到《博物志》，神仙色彩越来越浓，最后到《神仙传》便由方士完全变成神仙了。其实魏晋的道士，更喜欢把自己吹嘘成神仙。"其夸诞自誉及欺人，云已久寿。及言曾与仙人共游者将太半矣"(《金丹》)。葛洪例举出了当时一些吹嘘仙事的道士，

如术士古强、好道者蔡诞、"斥仙人"项曼都、托名白和者，都把自己修道遇仙的事迹编造得活灵活现。由此可知，汉魏两晋南北朝的神仙说，多是方士们编造和宣扬起来的。

方士不仅将巫祝的俗神信仰发展为神仙说，还将一大批巫术改造为方术。《晋书·夏统传》记载："其从父敬宁祠先人，迎女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服甚丽，善歌舞，又能隐形匿影。甲夜之初，撞钟击鼓，间以丝竹，丹、珠二人拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，流光电发。""入门，忽见丹、珠在中庭，轻步佪舞，灵谈鬼笑，飞触挑柈，酬酢翩翻。"这段生动具体地描述魏晋时女巫作法的资料很重要。它说明：当时巫觋不仅为下层民众疗病、祛灾、祈福，上层社会祭祀先人等仪式也常请巫觋作法。女巫在作法时要以钟鼓丝竹音乐伴奏，边着丽服歌舞，边表演法术。巫觋的法术，大致是隐形匿影，拔刀破舌，吞刀吐火一类幻术。巫觋的这些幻术，大多被当时的方士吸收过去。例如《神仙传》中左慈和葛玄的幻术就很惊人，孔元方的倒立饮酒，类似于民间杂技的手段。据葛洪说："余数见人以方诸求水于夕月，阳燧引火于朝日，隐形以沦于无象，易貌以成于异物，结巾投地而兔走，针缀丹带而蛇行，瓜果结实于须臾，龙鱼瀺灂于盘盂，皆如说焉"。(《对俗》) 魏晋时这些方士多投靠在士族权臣门下，和统治阶级的人物广泛接触。当时不仅曹操门下收养了大批方士，孙权身边也广聚方士。由于这些方士在社会上的活动，不仅使神仙说和方术得到广泛传播，而且给上层神仙道教的形成奠定了基础。

第三节 中国道教的始创阶段

汉代自武帝之后，由盛转衰，阶级矛盾日益突出，农民起义不断发生，迫使统治者求助于神道设教，借鬼神之威为民立禁。生活

在社会底层的劳苦民众，也没法摆脱统治者给他们的压迫和苦难，只得在痛苦的呻吟中祈求神灵。这样，汉代社会产生了强烈的宗教需求。自东汉顺帝时至汉末，进入了道教的始创阶段。在这之前，早期道教的经典《太平经》已经在信奉黄老道的方士间流传，到东汉顺帝时终于由张陵和张角等创立起五斗米道和太平道两个最大的道教结社。早期道教在中国应运而生，并得到迅速发展，最后由于汉末的社会危机，触发起一场规模浩大的黄巾农民起义。在拙著中，我们把黄巾起义失败以前处于始创阶段的道教，称为早期道教。早期道教基本上是依照《太平经》的思想创立起来的。

《太平经》原名《太平青领书》，其渊源可上溯到西汉末齐人甘忠可造的《天官历》、《包元太平经》。《汉书・李寻传》说："初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道。忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等。"由这些人承传的《天官历》、《包元太平经》曾经被汉哀帝接受，在历史上留下了深远的影响。这部书一开始就是汉代社会政治危机的产物。甘忠可企图借宗教的神仙力量加强汉朝的封建政权，以太平盛世的道教理想解决当时的社会矛盾，在社会上播下了早期道教的种子。后汉时社会危机重新出现，人民渴望出现天下太平的世界，《太平经》便迎合这一需要流传到民间。《后汉书・襄楷传》说："初，顺帝时，琅邪宫崇(一作嵩)诣阙，上其师干(一作于)吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平青领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。"李贤注曰："神书，即今道家《太平经》也。"至汉桓帝延熹九年，襄楷复上书云："前者宫崇所献神书，专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术，其文易晓，参同经典。"另据《仙苑编珠》卷中引《神仙传》佚文，说帛和曾授于吉《素书》二卷，

即《太平经》，干吉将它演成了170卷。由此看来，可能是西汉末甘忠可的《天官历》、《包元太平经》在信奉黄老道的方士中承传下来，逐渐增编，终于在干吉、宫崇等人之手编撰成 170 卷的道教典籍。此书在汉顺帝时大概已流传较广，本子亦不相同，① 并成为农民起义领袖张角在社会下层民众中布道的典籍。现正统《道藏》中收入的《太平经》，已残缺不全，仅剩 57 卷。王明先生据《太平经钞》等多种引书加以校补，编成《太平经合校》，基本恢复了原来 170 卷的概貌。《太平经》不是一时一人之作，内容十分庞杂，它是汉末太平道和五斗米道（天师道）的主要经典。

鱼豢《典略》说："初，熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民缅匿法，角为太平道，脩为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。脩法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令；为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出五斗米，以为常，故号五斗米师也。实无益于疗病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。后角被诛，脩亦亡。及鲁在汉中，因其民信行脩业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐有小过者，当治道百步，则罪除。又依月令，春夏禁杀，又禁酒，流移寄在其地者，不敢不奉。"（裴松之《三国志·张鲁传》注引）

骆曜的所谓缅匿法，盖为葛洪说的《墨子五行记》中的隐身之术。章太炎先生说："今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦，其奸令、祭酒，虽主习老子五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为

① 《抱朴子·遐览》记有"太平经五十卷"，"甲乙经一百七十卷"，大约便是当时《太平经》的不同版本。王明先生疑"《太平经》五十卷，抑为《包元太平经》欤！"

禁解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟，……墨子之传，绝于汉后，其兼爱、尚同、天志之说，守城之技，经说之辩，皆亡矣，而明鬼独率循勿替，汉、晋后道士，皆其流也。"(《章氏丛书检论》卷三）实际上墨家从小生产者出发而主张人人劳动、互助、兼爱、交利、尚同的社会思想，也在汉代的《太平经》中被披上宗教外衣复活过来，成为早期民间道教结社的思想基础。本来中国的民众缺少自主结社的组织意识，不易形成宗教团体。然而墨家的手工业者帮会却有极严密的组织纪律，其天志、明鬼的思想本身也是一种宗教信仰，正好为早期道教所借用。早期道教借鉴了墨派手工业者的帮会宗教组织形式，还同时以《太平经》的思想号召道民。例如五斗米道教人为鬼卒、习五千文、设置义舍，就和《太平经》中"六罪十治诀"的经义相合。①《太平经》针对东汉社会动乱，天下极不太平的现实，设想出一种公平、大乐、无灾的太平世道，说"太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。"(《太平经合校》，697页)又说："愿得天师道传弟子，付归有德之君能用者"。(同上，82页)"谨问天师道。太平气至，谁者当宜道哉?"(同上，680 页)其中有明确提到"太平道"和"天师道"的文字，看来它被张角和张陵作为创立太平道和天师道(俗称五斗米道)的旗帜，决不是偶然的。据《三天内解经》记载，太上老君于汉顺帝汉安元年(公元 142 年)授道士张陵"正一盟威之道"和新出老君之制，我国道教史上影响最大的早期道教——天师道便于此时创立。最初的天师道或五斗米道是中原太平道和四川少数民族巫鬼道的结合体。《三国志·张鲁传》说，"祖父陵客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书，以惑百姓。从受道者出五斗米，故世号称'米贼'。陵死，子衡行其道，衡死，鲁复行之"。"鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者初皆名鬼卒，受本道已信，号

---

① 参见冯友兰：《中国哲学史新编》第三册(1984 年修订本)，人民出版社 1985 年3 月版，第 321 页。

祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传；又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原然后乃行刑，不置长吏，皆以祭酒为治。民夷便乐之，雄据巴汉垂三十年。"可知早期道教中五斗米道和太平道大都相似，我们以五斗米道为主剖析一下道教始创阶段早期道教的特征。

早期道教的第一个特征，是以社会下层的劳苦民众为主要对象，用劝善和救穷周急的思想教化道民，并通过治病消灾来解除民众的疾苦。五斗米道和太平道一样，都以《太平经》作为基本的教义，① 同时三张又结合四川的民情造出《老子想尔注》教化道民。早期道教在民间传播，皆以治病、消灾、却祸作为布道的主要手段和现实的教旨，而把不死成仙仅作为长远的目标。这是因为处在水深火热中的劳苦民众最关心的是解除灾祸和疾病的直接威胁，而三张宣扬人的灾病是由于"故气"作祟，应该信奉"正一明威之道"，以"道气"取代"故气"。五斗米道通过上"三官手书"、叩头思过、饮符水、思道请祷、上章请神杀鬼等宗教仪式为人治病去灾，又制定义舍、宽刑、禁杀、禁酒等措施，教民诚信不欺诈，行善互助，以修路补过等，这大都符合《太平经》的基本思想。三张还在《老子想尔注》中对道民宣扬"道"的信仰和神学理论，要求他们严守"道戒"，并以宝精、食气等方术进行修炼，积善立功，不放弃长生成仙的最高目标。《想尔注》云："奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。"早期道教认为灾祸、疾病、死亡皆是天道对人本身所犯罪过的惩罚和"故气"作祟，因而长生和治病、消灾、却祸的原理是一样的，都要通过悔过、行善和"奉道诫"来实现。

早期道教的第二个特征，是它们都毫无例外的反对淫祀，但在

① 关于道教典籍《太平经》的思想特征，请参见王明先生《论〈太平经〉的思想》(载《道家和道教思想研究》，第 108—138 页)一文。

方术上却仍然保留着巫术驱鬼杀鬼的特点，对民间巫祝处于既斗争又包容的状态。后汉时，社会上鬼神迷信气氛甚浓，民间淫祀和俗神信仰盛行。六朝古经《陆先生道门科略》和《三天内解经》等有记述早期道教出现前后社会情况的历史资料。在天师道出现之前，巫祝利用淫祀“责人庙舍，求人向祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数”（《陆先生道门科略》）。张陵的“正一明威之道”出现之后，制定出禁戒科律，禁祀淫邪之鬼，清约治民，“使民不妄祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉”（《三天内解经》卷上），整饬了社会风气，使早期道教在民众中扎下根来。三张的《想尔注》就将自己的教团奉为唯一的“真道”，而把其他教派一概斥为“世间邪伪伎”，为毁诸房祀制造舆论。不仅五斗米道废止淫祀，太平道亦禁淫祀。黄巾起义军就曾将在任济南相时废除淫祀的曹操引为同道，与之书曰：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同。似若知道”（《全后汉文》卷一百六），把“毁坏神坛”看作信奉道教的特征之一。早期道教禁除民间的淫祀和巫俗，打击了巫祝活动并将巫祝赖以谋食的民众争取过来，必然激起民间巫觋的反抗。然而早期道教尚具有民间宗教结社的性质，它同巫祝的斗争并不象魏晋上层神仙道教那样水火不相容，而是将巫祝转化为祭酒、道民，将迷信巫鬼的民众转化为信仰道教的群众基础。《晋书·李特载记》云：“汉末张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賨人敬信，巫觋多往奉之”，说明巫祝在民众中失去立足地后，便改换门庭，到五斗米道中去充任祭酒等，连少数民族（賨人）也都乐意信奉五斗米道。五斗米道的方术，如《正一法文经章官品》所载，名目繁多，大抵为上章和符咒的招神劾鬼之术，并以服用符水、守一、行气和房中术进行修炼。五斗米道的许多方术是由巫术转化而来的，故道安攻击他们“含气释罪”、“畏鬼带符”、“解除墓门”、“苦妄度厄”为“三张之鬼法”（《二

教论》)。史家多称五斗米道为“鬼道”，以和葛洪的“仙道”相区别。其实在汉末，“鬼道”这个词儿是有特定含义的，这是因为张鲁以“三官手书”使病者服符水首罪和张角以符水治病，都是驱鬼杀鬼的巫术，即他们象道安所指责的那样，“造黄神越章，用持杀鬼”(《二教论》)。直到黄巾起义失败后，下层民众中的早期道教结社受到压制，迫使他们不得不改变形式以迎合封建政权的需要，才逐步由鬼道向仙道过渡。

早期道教的第三个特征，是在东汉始创时就已形成较严密完整的宗教组织系统，而且这套宗教系统是仿照汉代的行政制度建立起来的。五斗米道创立“二十四治”的宗教组织形式，而以阳平治(治在今四川彭县一带)为首。《二教论》注云：“依张鲁《蜀记》，凡有二十四治，而阳平一治最为大者，今道士上章及奏符厌，皆称阳平，重其本故也。”历代天师承传的嗣教金印便称“阳平治都功印。”在这些治中实行宗教管理，“不置长吏，皆以祭酒为治”，祭酒是五斗米教的教职，“诸祭酒皆作义舍，如今之亭传”(《三国志·张鲁传》)。五斗米道的这种组织管理形式，实际上是汉代的郡、县、亭制的宗教化，它是一种政教合一的组织方式。实际上，汉末由于朝廷对张鲁“力不能征”，只得采取安抚政策，五斗米道教主张鲁的身份同时也是“镇民中郎将，领汉宁太守”，和朝廷“通贡献”。当时诸葛亮在隆中同刘备分析全国的战略形势，就是把张鲁当作割据的军阀看待的。张鲁政教合一的组织在汉中维持30年之久，这在中国历史上是一个值得注意的现象。

我们可以从现存六朝古经对天师道事迹的追述中，窥知当时道教组织制度的大概情况。据陆先生《道门科略》记载：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。”“道科宅箓，此是民之副籍，男女口数，悉应注上。守宅之官，以之为正。人口动止，皆当营卫。三时迁言，事有常典。若口数增

减，皆应改籍。"这是在汉末流民纷起，户籍大坏的情况下，用宗教的手段恢复了汉代的户籍制度。这种户籍制度是以托言神灵保护和用"一年三会"的宗教仪式来推行的。《道门科略》云："奉道之科，师以命籍为本，道民以信为主。师为列上三天，请守宅之官，依籍口保护，禳灾却祸。虽一年三会，大限以十月五日赍信一到治"，这就为户籍制度披上了宗教的外衣。此外，五斗米道使奉道者"出五斗米以为常"（《张鲁传》）的规定，实际上也是汉代政府课税制的宗教化，故道安指责"制民输课"为"三张之鬼法"（《二教论》）。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》云："崇仰信米五斗，以立造化和五性之气。家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日，同集天师治，付天仓，及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏。行来之人不装粮也。"这样将汉代的课税制用宗教手段进行改革，使其简便易行，又突出了《太平经》鼓励道民互相救济的教义。五斗米道并不歧视少数民族，"观视百姓夷、胡、秦，不见人种但户民"（《正一法文天师教戒科经·天师教》），体现了早期道教的平等观念。还需指出的是，早期天师道的道官皆采用封建皇帝那样的世袭制，具有家庭主义宗教的特色。《玄都律文》记载，"制，道士、女官、道民、箓生、百姓，所奉属师者，父亡子继，兄没弟绍，非嫡不得继"。不仅阳平治都功版非天师之胤不授，而且祭酒之职也"称父死子系"（《老君音诵诫经》）。早期道教的这种道官世袭制虽然在初期有护教的作用，但后来由于不能尊贵道德、简贤授明，给道教的发展带来危害，"使道教不显"。因此，世袭制的传统到北魏寇谦之创立新天师道时被革除。

早期道教的第四个特征，是逐步形成了统一的教主、教义、戒律和初步的宗教礼仪，有按道阶组织起来的固定的宗教职业者，因而基本具备了阶级社会中人为的神学宗教的一般特征。五斗米道以三张为师，逐步在多神崇拜的基础上形成了自己的主神信仰。

《华阳国志·汉中志》载"汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，"[①] 故早期天师道有"太清家"之称。《老子想尔注》又说一"散形为气，聚形为太上老君"，所以太上老君（道的化身）也成为天师道主神。太平道则奉"中黄太乙"为主神。早期道教不仅将《太平经》作为教义，三张还教道民都诵习他们著的《老子想尔注》。需要指出，五斗米道"以老子五千文（即《想尔注》）使都习"的规定，也是模仿"汉制使天下诵《孝经》"（《后汉书·荀爽传》）的旧法。《后汉书·盖勋传》云："凉州寡于学术，故屡致反暴。今欲多写《孝经》，令家家习之，庶或使人知义。"张陵创制的教规多为将汉代朝廷的规章制度披上宗教外衣脱胎而来，这里只不过是将家家诵《孝经》改为诵《想尔注》而已。这类脱胎于汉朝规章制度的教规在习惯上便于推行，适合于五斗米道政教合一（或太平道的准军事体制）的条件，比起南北朝成熟道教的道规来尚具有始创阶段的特点。三张的早期道教已非常注意用道戒约束道士，他们的《想尔注》也极为重视培养教徒的宗教感情，把宣扬"信道"、"行道"、"积善功"、"奉道诫"当作布道的首务。其中说："欲求仙寿天福，要在信道、守诫"，"诫为渊，道犹水，人犹鱼，鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死"，"人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之"。三张把《老子》完全注解成道教教义，说什么"道设生以赏善，设死以威恶"，"信道守诫，故与生合也"。这些话，反映了早期道教急于提高自己的宗教素质，强化宗教组织的需要。三张还为教民规定了"三会日"、"五腊日"等宗教活动，使奉道者"立静室"，制"法服"，并设置了"上八品、中八品、下八品"的道阶。五斗米道又有"上章"、"授箓"（即发道士证书）、"旨教斋"等宗教礼仪。[②] 特别是

---

① 据陶弘景《登真隐诀》，五斗米道教徒上章时请的神为"太清玄元无上三天无极大道。"

② 天师道认为一切灾病，皆由精鬼作祟，故上章乞天师救治。据《赤松子章历》所

在三会之日，道民各投本治，“正定名簿，三宣五令，令民知法”，“会竟民还家，当以闻科禁威仪，教敕大小，务共奉行”（见《道门科略》追述）。释道安云“涂炭斋者，事起张鲁”（《二教论》），这种古拙原始的斋法，从早期道教一直流传到陆修静的时代，再传至隋唐而未尝断绝。以上说明，五斗米道的教戒科律是相当完备的。

早期道教在汉末的社会动荡中首先在下层民众中发展起来，逐渐形成了一种和当时的封建政权相对抗的社会政治力量。其实早期道教的教义本身并无鼓动教民造反之意，但它毕竟没有突出封建宗法社会伦理纲常的原则，而且还在一定程度上反映了广大农民的政治愿望和要求。例如早期道教经典《太平经》的社会政治思想虽然以寒门素族知识分子的改良主义和阶级调和论为主，但其中也不乏揭露并批判豪门士族的黑暗政治，反对残酷剥削和主张自食其力、劳动互助的言论。特别是规模最大的太平道以准军事体制创建教团，一开始就有反抗汉朝黑暗统治的目的。事实正如王明先生所说：“封建社会的巩固和发展，封建地主阶级秩序的维护，是依赖一系列的制度和文化的。无论经济、政治、法律、道德、哲学、宗教诸方面都要互相配合，构成整个封建社会机体的不同层次和网络。我国汉末时候，社会危机四伏，早期道教在民间活动，带有浓厚的农民意识和愿望，反剥削，反贪暴，主张均平无私等等，在封建正统思想家看来，这是叛逆的行为，违天背理的表现，断断不能容许的”。③随着汉末社会危机的加深，阶级矛盾日益激化，被早期道教组织起来的农民终于举起了直接向封建统治者争取现

记，其章本有关于农业及日常生活诸项，种类繁多。《正一法文》下卷云“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒八戒，然后受箓。”其箓亦有不同等级，如十将军箓、七十五将军箓等。又《正一论》云：“旨教斋法，天师以教治官”，又曰“旨教法，虽真而古拙”（见《道藏源流考》第328页引文）。

③ 王明：《中国道教史》序，载《世界宗教研究》1987年第3期。

实利益的义旗。以太平道名义组织的黄巾农民大起义，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应，在"苍天已死，黄天当立"的口号下发动了声势空前的农民战争，使汉朝州郡失守，长吏逃亡，京师大为震动。张脩乃至以后的张鲁则在四川组成号称五斗米道的道教王国。其他还有骆曜等，这些早期道教结社都是和当时的封建统治相对抗的。黄巾起义本质上是在封建社会一次披着宗教外衣的农民起义，它是当时社会矛盾的产物，其结果也只能和历史上所有农民起义一样成为封建社会改朝换代的工具。黄巾起义受到朝廷官兵包括曹操、孙坚、刘备等军阀的残酷镇压，太平道从此销声匿迹。后来五斗米道的张鲁也投降了曹操，大批教民被强行迁到北方。道教史上以此为转折点，到魏晋时期道教的发展便进入低潮，阶级斗争的形势迫使道教只有进行改革以适应封建统治者的需要才能存在下去。这时原来在民间兴起的早期道教结社产生了分化，出现了众多的下层民间道派（官方称之为"妖道"）和上层神仙道教。天师道传播到社会上层，不少门阀士族成为天师道世家，从而将他们的阶级意识带进天师道，促使道教的性质发生变化，上层神仙道教迅速发展起来。王明先生说："民间道教活动的困阻和受控制之日，即代表上层社会官方意识的神仙道教兴起之时。"他还说："民间道教的社会活动被迫衰落和停滞，神仙道教乘机勃兴，平均、平等的意识顿时消沉，尊卑等级的观念步步加强，大力维护封建秩序。两晋南北朝的道教，基本上是沿着神仙道教这个趋势发展，直至唐代，达到了最高峰。"① 在魏晋时期，代表门阀士族的利益为维护封建社会秩序而改革道教，为神仙道教奠定宗教体系的典型人物是晋朝的葛洪。葛洪的《抱朴子内篇》就是反映上层神仙道教思想的代表作，在道教史上

---

① 王明：《中国道教史》序，载《世界宗教研究》1987年第3期。

具有承前启后的意义。从整个道教发展史来看，魏晋时期是汉末的早期道教和南北朝成熟的教会道教之间的过渡阶段，葛洪就是这个过渡阶段的关键性人物。在道教始创阶段，由于汉末的社会危机促使道教早熟，早期道教还没来得及充实和提高自己的宗教素质，就匆忙登上了社会政治的历史舞台。中国道教的政治活动在汉末遭到失败后，不得不在魏晋时期从提高宗教素质方面重新补课，从而以神仙道教的形式日益成熟起来。

概而言之，始创阶段的早期道教既是东汉时期中国封建社会多种因素矛盾的产物，又是在佛教传入的刺激下民族文化中的宗教信仰因素以模仿和抵制的方式作出的反应。《太平经》本质上是一本为封建统治者提供"太平盛世"的宗教理想的书，它综合进了传统文化中儒家、道家、神仙家的思想。因此，道教自创立之初就是一种极具中国民族政治、文化特色的宗教。

第　二　章
魏晋社会的道教

中国道教自形成后就有关心政治和经常参与社会斗争的传统。民间道教由于主要在劳动群众中间传播，它的宗教结社极易成为联络和组织农民起义的政治工具。上层道教的道士大致来自于社会上的方士和隐士，而方士和隐士又多脱胎于儒生，他们和朝廷的官吏本有千丝万缕的联系。上层道士要依附皇帝和官僚，也往往参与宫廷政治斗争为统治者服务。早期道教分化为下层民间道教和上层神仙道教，就发生在魏晋时期。

早期道教在魏晋时分化的原因，一方面是由于黄巾起义失败后道教必须适应统治阶级的政治需要才能存在和发展；另一方面统治阶级在政治上采取镇压和利用的两面政策也促进了道教的分化。魏晋时期道教发展的形势，葛洪在《抱朴子内篇》中反映出的道教活动，无疑都和当时的社会背景密切联系。我们要揭示魏晋道教发展的具体面目，不能不先对魏晋社会的政治、经济、文化背景进行分析。

第一节　魏晋社会的政治、经济、文化背景

魏晋时期，中国社会在政治、经济、文化上都呈现出前所未有的特点。本来，秦汉政权在政治上是一个大一统的君权专制国家，

在经济上以生产资料国有化为主的个体家庭农业地主经济立国，实行重农抑商政策；在文化上尊崇儒教，推行“三纲五常”的全民教育。秦汉王朝在全国创立的这种政治、经济、文化一体化的封建宗法家长制社会模式，随着历史的发展逐渐走向崩溃，终于出现了魏晋时期的士族社会。下面，我们对这个演变过程作些具体分析。

首先，我们从经济上进行考察。本来战国时我国商品经济十分繁荣，那时手工业从农业中独立出来，从事盐铁等生意的富商大贾聚资百万，全国货币流通加强。赵之邯郸、齐之临淄、周之洛阳、楚之郢都、宋之定陶，成为繁华的城市和经济中心。进入汉朝大一统的封建宗法帝国时代之后，土地和其他生产资料（包括盐、铁、酒、商、钱等）基本国有化，国家型的农业地主家庭经济逐步形成，同时全国又存在大量由皇族、官僚及其后裔广占田地的身份性地主。由于汉朝统治者为保护这种经济基础而实行抑制工商的政策，使原来繁荣的城市商品经济日见萎缩。汉初禁商贾不得仕宦为吏，不得衣丝乘车，后来又实行盐铁专卖政策，迫使商人把资金投放在农业上转化为地主。汉王朝的主要剥削对象是广大农村以家庭为单位的小生产者，这些居住在村社里的农民和手工业者既是满足他们穷奢极欲的主要劳动力，又是他们战争时军队的兵源。然而小农经济是不稳定的，在政府沉重的租赋剥削和意外的天灾人祸袭击下，很容易破产，被士族豪强把土地兼并过去。由于一些富商大贾也大量收买农民的土地，更加速了农村的两极分化。东汉“豪民占地，或至数百千顷，富过王侯”（荀悦《除田租论》）。世族官僚占地更多，例如济南王刘康有“私田八百顷”（《后汉书·济南王康传》），郑泰“有田四百顷”（《后汉书·郑泰传》）。由于小农经济衰颓，商品交换的规模日益缩小，至魏初货币近于废弃，“百姓以谷帛为市”（《晋书·食货志》）。失去土地和受不住残酷剥夺的农民纷纷离开户籍逃亡，在社会上形成了庞大的流民阶层。这些流民或“裸行草

食"(《后汉书·刘平传王望附传》)，无法生活，他们参加黄巾军等多次农民起义是毫不足怪的。汉代县、乡、亭的编户机构被农民战争冲毁，户籍制度大坏，而郡县制也因后来"土断人户"的错乱和侨立郡县的杂揉失去作用。汉王朝的经济体制由于本身的原因终于自我崩溃了。

魏晋时期，在全国各地首先是黄河流域涌现出大量士族豪强的坞壁庄园。江南兼并之风更盛，"晋自中兴以来，治纲大弛；权门兼并，强弱相凌；百姓流离，不得保其产业"(《宋书·武帝本纪》)，大批农民流为士族豪强的佃客和部曲。葛洪描述这些坞壁庄园"僮仆成军，闭门为市，牛羊掩原隰，田池布千里"，"金玉满堂，伎妾溢房，商贩千艘，腐谷万庾"(《外篇·吴失》)。这样，士族豪强"闭门而生之具以足"(《颜氏家训·治家篇》)，他们屯坞自守，筑壁相保，并拥有自己的地主武装，地方实权完全操纵在他们手里，使封建王朝只有依附于他们的支持才能维持下去。这样，汉代的国家农业地主经济转化成魏晋南北朝的士族豪强领主经济。本来中国农村自古有聚族而居的传统，这些士族豪强通过血缘结合，或聚族以自保，或举宗而避难，不仅贫寒的族人愿意依附豪强赖以生存，农民也愿意逃避官府的赋役充作士族的佃客，战争时大批流民又被招作部曲。所以魏晋南北朝的战乱，不仅没有摧毁封建领主经济，反而加深了士族豪强和他们的部曲、佃客之间的人身隶属关系。当时流行着"耕当问奴，织当问婢"的话，说明在社会经济活动中还大量使用奴婢。随着士族豪强社会势力的强大，君权日益削弱，皇帝为了王朝的延续，都要主动照顾士族的利益，规定他们享有荫客特权。东晋元帝过江，"时百姓遭难，流移此境，流民多庇大姓以为客。元帝太兴四年，诏以流民失籍，使条名上有司，为给客制度"(《南齐书·州郡志·南兖州序》)。说明当时不仅士族豪强大肆募客，皇帝也有给客制度，使社会经济性质和阶级关系同汉代

比发生了新的变化。魏晋南北朝之际，士族豪强的领主经济占主导地位，其他由皇权推行的半军事性土地国有化军事形式，如屯田制、占田制、均田制等都是领主经济形式的补充，同时又是皇帝为恢复汉代的权力同士族豪强在经济上争夺和妥协的产物。魏晋社会在经济上的变化决定了它在政治、文化上也发生了相应的变化。

下面，我们再从文化上作考察。人们知道，先秦时诸子百家争鸣的文化繁荣局面，曾给中华民族留下了宝贵的精神遗产。秦始皇建立了大一统的封建帝国之后，燔诗书、筑长城，给封建社会确立了一条锁国愚民的政治路线。汉武帝奠定了儒家文化作为封建宗法社会意识形态的正统地位，用行政手段在全国推行"三纲五常"的说教。从此全国的知识分子以孔孟之道的信徒自居，以当忠臣孝子为荣，重"名节"，读死书，走上求名作官的道路。汉代以儒家名教治国，所谓名教，包括一套政治制度、伦理规范、礼乐教化和征举名士、选拔官吏的体制。汉皇崇儒，而汉儒读经求名，皆是为了做官得禄。葛洪说："至于宁越、倪宽、黄霸之徒，所以强自笃励于典籍者，非天性也，皆由患苦困瘁欲以经术自拔耳。向使非汉武之世，则朱买臣、严助之属亦未必读书也"（《外篇·审举》）。然而汉末以来，名实不符，弊端丛生，却出现了"举秀才，不知书。察孝廉，父别居。寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡"（同上）的局面。这样，汉代选举官吏的权力都被宦官、外戚、士族和朋党把持，儒家名教失去了维系人心的力量，繁琐的谶纬经学一蹶不振，秦汉的文化专制主义政策也走向了反面。

魏晋时期，何晏、王弼开清谈之风，形成以玄学为代表的士族文化。《文心雕龙·论说篇》云："迄至正始，务欲守文，何晏之徒，始盛玄论，于时聃、周当路与尼父争涂矣。"玄学的出现是当时士族经济和政治的反映，又是士族知识分子在特定历史时期政治压迫

下产生的文化现象。宋儒程颐说："东汉之士多名节。知名节而不知节之以礼，遂至苦节。……苦节既极，故魏晋之士变而为旷荡，尚浮虚而亡礼法"（《程氏遗书》卷十八），也知道玄学的出现是汉代经学文化走向反面的结果。嵇康等人在司马氏的迫害中看破了儒教的虚伪，于是抉破礼法，倡放逸之风，给传统的社会伦理习惯带来很大冲击。阮籍"本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事"（《晋书·阮籍传》），也到表面脱离政治的清谈中找出路。当时的士族名士多为才华俊逸的青年，①他们在魏晋南北朝战乱中没有受过系统的儒家经学教育，在社会上政治腐败现象的刺激下，对官方以儒家礼教为代表的传统文化产生怀疑，反而对外来的佛教文化和道教方术产生浓厚的兴趣，不再走汉代"纯儒"作经师的路。慧远在二十多岁听道安讲《般若经》，"豁然而悟，乃叹曰：儒道九流，皆糠秕耳！"（《高僧传》卷六）这就是当时青年知识分子思想动荡的写照，外来的佛教能在这个时候打开局面融入中国文化决不是偶然的。门阀士族在汉魏间形成，至晋宋间僵化，南朝末期衰落，玄学也随着衰落下去，被抽象思辨的佛学所取代。需要指出，魏晋时的思想动荡并没有从根本上动摇儒家礼教在社会思想上的统治地位，伦理纲常的教条也是别的学派无法取代的中国统治者的必需品。玄学家都竭力调和名教和自然的关系，其他学派包括佛教和道教也只有和儒教配合或调和才能存在下去。中国文化史上儒、释、道三教鼎立的局面逐步形成。

最后，我们来讨论魏晋社会的政治状况。汉朝的封建政体是以家长制的氏族家庭模式建立的，因此皇帝的子嗣问题成了全国最大的政治问题，《太平经》的早期传人屡向皇帝献兴国广嗣之术就是出于这个原因。汉末皇帝或无嗣，或袭任的皇帝年幼，多次

---

① 侯外庐等著：《中国思想通史》第3卷第64页中列有这些早熟夙悟的青年名士的简表。

导致太后临朝，外戚专权的局面；皇帝长大之后，又依靠身边的宦官推倒外戚，换成宦官擅权的政局。由于宦官和外戚交替弄权，上下结比周之党，标榜品题，以权谋私，使巧于奔竞之人爬上高位。这种政治愈黑暗腐朽，也愈有必要压制社会舆论，于是屡兴党祸，镇压知识分子批评朝政的清议，残杀士人。另外，本来汉朝中央集权式的官僚机构极为庞大，朝廷争权，又要封官许愿，增设冗员，使庞大的官僚机构人数再成倍增加。再就是汉代官吏多以经术起家，这些官吏又使子孙绍继家学，并讲学授徒，门生弟子成千上万。这样他们的子孙还能作官，又能辟门生弟子为官，于是社会上出现了累世公卿、门生故吏遍于国中的大姓士族。汉末门阀士族（累世公卿者又称世族）势力甚大，号称四世三公的汝南袁氏便是其一。汉献帝时皇帝已成虚位，宦官和外戚的势力也随之而灭，门阀士族政治逐步形成，汉朝的君权专制政体也自我崩溃了。当时社会的政治特点，还在国家政权的交替方式中表现出来。当汉末社会政治腐败到难以维持下去的时候，全国象一座即将爆发的火山，人民都知道需要改朝换代了。然而采取什么方式改朝换代，当时有两条途径。一条是农民的黄巾起义想以革命的途径推翻汉王朝，这条路在皇帝和士族豪强的武力镇压下没有走通。另一条途径是权臣接管政权，采取了逼皇帝禅让的法子，声称这是叫他效法儒家的尧舜。实际上禅让制创自墨家的尚贤说，托名尧舜，被儒家接受，以前有战国时燕王哙禅让丞相子之和西汉末王莽受禅的实验，但都很不成功。东汉末以后禅让制终于能顺利举行，虽说皇帝不可能自愿禅让，且有葛洪等坚持汉代君臣伦理纲常的人反对，但它作为一种政权交替方式能被封建宗法社会接受，说明士族政治的时代确实到来了。

魏晋时士族操纵朝廷用人之权，官位高卑皆以家牒为断，有权势的门阀士族和依附他们的门生故吏私为君臣。柳诒徵先生谈到

这种士族政治的时代意义时说："然其中犹有一义焉，则所谓绅士政治是也。魏晋以降，易君如举棋，帝王朝代之号如传舍。……当时士大夫于无意中保守此制，以地方绅士操朝廷用人之权。于是朝代虽更而社会之势力仍固定而不为动摇，岂惟可以激扬清浊，抑亦所以抵抗君权也。"①当时国家不断发生易君禅代的政治变乱，而士族的社会地位不变，他们"视其主之颠危，若路人然"（顾炎武《日知录》）。这些士族享有许多政治特权，可以免役，可以荫客，可以垄断朝廷的清官要职，甚至可以左右朝政。士族子弟矜门第者高自标置，不与庶族通婚，甚至不与庶族同坐，虽皇帝的宠臣亦不能跻于士大夫之列。这就是魏晋时期士族社会的特点。

需要指出，从汉末到魏晋的社会转变，决没有社会革命的弃旧图新之举，而是当时社会体制自行腐烂的结果。魏晋社会是汉末腐朽社会的继续，特别是晋世，是我国历史上最黑暗的腐朽王朝之一。且不说魏晋的政治、经济仅是对汉末发展起来的门阀士族特权的承袭，文化界的学风也日见衰替，社会上呈现出一派结党谋私、投机钻营的末世光景。《三国志·董昭传》云："窃见当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业。国士不以孝弟清修为首，乃以趋势游利为先。"其社会风气败坏可想而知。认识了魏晋社会腐朽没落的历史特点，才能理解为什么当时许多知识分子归隐山林，倾心道教和佛教，为什么会发生孙恩、卢循的天师道起义等许多历史事件。魏晋社会本质上是士族社会，除了在经济、文化、政治上呈现士族社会的特点外，在宗教上也出现了具有时代特征的士族道教。葛洪的神仙道教就是这种士族道教的代表。

① 柳诒徵：《中国文化史》上册，日新印刷社 1932 年版，第 657 页。

第二节　道教在魏晋时的发展形势

汉末的黄巾起义，使统治阶级对太平道恨之入骨，予以禁绝和屠杀，军事编制的太平道在坚持了二十多年武装斗争后终被消灭。在镇压黄巾农民起义中崛起的曹操、刘备、孙权三个统治集团，大都是早期民间道教的死对头。他们对早期道教组织，或以武力相镇压，或以利禄来羁縻和感化。所谓感化，就是以封建地主阶级的意志和权力把民间道教引向神仙道教，为统治阶级服务。从魏晋时起，中国道教便分化为上层神仙道教和下层民间道教两个较大的层次，天师道传播到上层社会后也逐渐与神仙道教合流，丧失了其早期民间道教的本色。东晋到南北朝时期社会上道派的传播和繁衍，教义科仪的充实和制定，大体上都在神仙道教的范围内进行。无论是葛洪的金丹道派，重内视存思的上清派，还是灵宝派和上层天师道派，都是在神仙道教的轨道上运行。魏晋时下层民间道教也有百余种道派，其中影响大的有李家道、于君道、帛家道等。这期间还发生过和民间道教有关的张昌、陈瑞、李特、李雄等和以后多次称名李弘的农民起义，其中有晋末规模较大的孙恩、卢循以天师道组织的起义，说明魏晋时期的民间道教也一直在活动。

早期道教在魏晋时期的分化和上层神仙道教的形成，和统治集团对道教组织采取的镇压、限制和利用、感化的两面政策是分不开的。其中特别是曹魏政权的两面政策对魏晋道教的发展产生了关键性的影响。据《三国志·武帝纪》载，初平三年（公元 192 年），曹操占领兖州，招降黄巾起义军三十余万，男女百余万口，选拔精锐，号为青州兵，成为替他争夺天下的重要作战力量。建安元年（公元 196 年）他又收降汝南、颍川黄巾军数万人。曹操对于这些人数众多的降兵的道教信仰，不能不采取宽容的态度，《魏志·于

禁传》就称"黄巾降，号青州兵，太祖宽之。"其实青州的黄巾军一开始就将曹操引为同道，认为他也有对"中黄太乙"的道教信仰。当时曹操和袁术等军阀确实都信仰和利用"苍天乃死"、"黄家当兴"、"代汉者当涂高"之类的道书谶言，而一些太平道和五斗米道的头目甚至也相信"以黄代赤"的符命理当应于曹氏，曹丕即位后改元"黄初"就说明曹氏集团和早期道教的信仰有相通之处。建安二十年(公元 215 年)张鲁降曹，曹操待以客礼，拜镇南将军、阆中侯，邑万户，其五子及阎圃等皆封为列侯，受到了更优厚的待遇。曹操还让自己的子女和张鲁的子女结为姻亲(见《南郑城碑》)，使张鲁家族的地位倍受尊崇。燕王曹宇以张鲁之女为妻，他在魏明帝时一直得宠，这也对天师道在曹魏的传播提供了条件。曹操在班师回邺城时，"拔汉中民数万户以实长安及三辅"(《三国志·张既传》)，张鲁及其家族和臣僚如阎圃、李休、庞德等亦随之迁居。不久，又有"百姓自乐出徙洛、邺者八万余口"(《三国志·杜袭传》)。建安二十四年(公元 219 年)，刘备占领汉中，又有"张郃率吏民内徙"(《华阳国志·刘先主志》)。这样，以张鲁为师的五斗米道大批祭酒、道民被迁到北方的关中、洛阳、邺城等地，和当地太平道的道民结合在一起，曹魏控制的北方成了道教信徒的大本营。张鲁死后，由于张鲁家族的社会地位很高，五斗米道创始人张陵的形象在教民中日益被神化，连上层士族社会也承认了他的天师地位，并有一些名门大姓信奉天师道，天师道的称号遂被社会公认。原来太平道活动的地区天师道如此盛行，天师道在北方传播这样广，说明各地区原来的太平道信徒大都被天师道吸收了。这样，原来意义上的政教合一的五斗米道和准军事编制的太平道已不复存在，汉末早期道教被魏晋时期的天师道取代了。

曹操从其利用和限制道教的政策出发，还把一大批本来在山林中独立修道的方士招致到京城里来。据曹植说，曹魏统治集团

大批招致方士;“本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也”(《辩道论》)，限制道士的政治目的非常明确。据史书记载，曹操招致的道术之士著名的有王真、封君达、甘始、鲁女生、华佗、东郭延年、左慈、蓟子训、费长房、冷寿光、唐虞、卜式、张貂、解奴辜、鞠圣卿、郗俭、朱建平、周宣等人，这些道士各怀异术，在京城里造成很大社会影响。据曹丕《典论》说：“初，(郗)俭至之所，伏苓价暴贵数倍”，“后(甘)始来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳”。“左慈到，又竞受其补导之术。……人之逐声，乃至于是也。”曹操自己也“好养性法，亦解方药”(《博物志》)，“甘始、元放、延年皆为操所录，问其术而行之”(《后汉书·方术传》)。连曹植都对方士的辟谷之术信之不疑，说“余尝试郗俭，绝谷百日，躬与之寝处，行步起居自若也。夫人不食七日则死，而俭乃如是，然不必益寿，可以疗疾而不惮饥馑焉”(《全三国文》卷十八引《辩道论》)。唐长孺先生说：“按曹操乐府如《气出唱》、《精列》等具有神仙思想，歌咏服药长生，聚集这些方士，未必完全为了防止他们‘欺众惑民’，但仍是个重要原因，他当然记得近在目前的黄巾起义”。① 曹魏政权收降青州黄巾军、迁徙四川道民、聚集神仙方士的限制措施，和他对五斗米道、太平道的信徒如张鲁全家、阎圃、李休、李胜、李翼、赵世、程银、董京、刘鸡鸣等人的拉拢政策②，在客观上导致了五斗米道与太平道的进一步结合，从而在北方形成了潜在的强劲道教势力，并使天师道在上层士族社会扩散开来。特别是曹魏把大批神仙方士集中到京都，形成了研习道术的方士集团，这是中国道教史上的大事件。曹魏的方士集团在道教发展中的

① 见唐长孺：《魏晋间北方天师道的传播》(载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版，第219页)。其中曹操作的乐府，向往仙人玉女的“神仙之道”，载《曹操集》(中华书局1974年版，第1—2页)。

② 参见龙显昭：《论曹魏道教与西晋政局》(载《世界宗教研究》1985年第1期)。

历史作用可以和邹衍以来的"方仙道"、吕不韦周围的方士集团、秦始皇和汉武帝聚集的方士、淮南王刘安方士集团所起的作用相比拟。事实说明，这些在山林中独立修道的方士被集中到一起，必然使汉代长生术仅在师徒间秘密流传的弊病得到补偿，也给这些方士们共同切磋道术、传经授徒、组织道团提供了方便条件。方士们在京都竞相献技，引起了士族知识分子对长生修仙的兴趣，为魏晋上层神仙道教的形成奠定了基础。魏晋时期上层神仙道教各派的重要经典和最初的传人，大都可以追溯到曹魏方士集团中的著名道士身上，例如著名的葛玄、郑隐、葛洪道派的经典，就是由曹操招致的方士左慈传往江南的。曹魏时期北方的道教活动对魏晋时全国的道教发展起了决定性的影响。

魏晋时期统治阶级对道教的限制和利用，并不限于曹魏政权，西蜀的刘备、东吴的孙权和晋朝的司马氏都一直奉行这项政策。他们的限制政策，主要是针对"署人官位"(《晋书·周札传》)和"制民输课"(道安《二教论》)的道教结社，因为这些民间道教组织和地方封建政权相冲突，被看作是"聚众作乱"，必然受到严禁。然而魏晋社会本身就有强烈的宗教需求和具备道教发展的条件，道教作为一种宗教信仰是无法用行政手段禁断的。汉代以来皇帝都在宫阙楼台上安装仙人掌、承露盘的事实说明神仙思想已在统治者心中扎下了根。西蜀的刘备曾请道士李意期预言伐吴的胜败吉凶之事(见《神仙传》卷三)，足见他也非绝不信仙道者。五斗米道系师张鲁曾说："宁为魏公奴，不为刘备上客也"(《魏志·文帝纪》注引《献帝传》)，说明刘备政权在魏、蜀、吴三国中对早期道教限制最严，使巴蜀地区的祭酒、道官在他统治时期多隐入山林之中或沿江流入东吴。然而那里的民间道教势力并没有消失，诸葛亮死后"百姓巷祭，戎夷野祀"(《宋书·礼志》)，说明汉中百姓仍保持着天师道的"野祭"习俗。魏晋时在江南民间布道的教首也好作蜀语，声称来

自四川，足见在当时人心目中巴蜀仍有道教圣地的威望。西蜀灭亡后，巴蜀地区又发生了陈瑞的天师道起义。李特、李雄领导的流民起义也和四川的天师道信仰有直接联系。青城山道士范长生竟辅佐巴氐李氏建立成汉政权，称“天地大师”，30年间，威震西土，这也和得到蜀中天师道道民的支持有关。《隋书·地理志》还说汉中之人，好祀鬼神，“崇重道教，犹有张鲁之风焉”，可见天师道在四川影响之深。

吴主孙权，崇信神仙，结交方士，曾给介象、姚光、葛玄以礼遇，还曾派卫温、诸葛直入海去夷洲和亶洲寻求仙药。《历代崇道记》称：“吴主孙权于天台山造桐柏观，命葛玄居之；于富春造崇福观，以奉亲也；建业造兴国观，茅山造景阳观。都造观三十九所，度道士八百人”。吕蒙病笃，孙权又“命道士于星辰下为之请命”（《吴志·吕蒙传》）。孙权信仙好道的政策，使北方和巴蜀的道教传人陆续流入江南，左慈等著名方士也到东吴避难和组织道团，为六朝神仙道教的兴起打下了基础。特别是西晋灭亡后北人大批渡江，上层社会的一大批天师道世家移居到江南，使江南成为全国道教发展的中心。

晋代之后，以长生成仙为教旨的上层神仙道教占了主导地位，社会上普遍建立起神仙的信仰。道士已成为一种谋生的职业并受到世人尊重，乃至“世间自有奸伪图钱之子，而窃道士之号者，不可胜数也”（《勤求》）。晋代的神仙就是长生的人，那些靠方术养生有效者，便在社会上赢得“千岁翁”的美名，受到时人的尊重。晋代养生、服药的人遍及社会各个阶层，皇帝和士大夫也把饵长生药，服五石散看作符合自己身分的高雅之举。这种社会风气为神仙道教的发展造成了适宜的环境，也使在神仙道教的轨道上逐步演化的天师道在上层士族社会中迅速传播。据陈寅恪先生考证，魏晋以来，一些世家大族如琅琊王氏，高平郗氏，吴郡杜氏，会稽孔氏，义

兴周氏，陈郡殷氏，丹阳葛氏、陶氏、许氏，吴兴沈氏，晋陵华氏，东海鲍氏，以及北方的崔氏、卢氏、寇氏等都信奉天师道，甚至晋皇室司马氏也有不少奉道者，赵王伦的心腹孙秀就是天师道徒。著名的书法家王羲之便生在“天师道世家”。[①] 晋代天师道势力在上层社会的扩大，竟使重门第的晋人把天师道也看成权贵的象征，社会名流纷纷入道或巴结天师道徒。北方青、徐数州，江南吴会诸郡，成了天师道教区，至六朝后期，“三吴及边海之际，信之逾甚”(《隋书·经籍志》)。《正一法文天师教戒科经》中说天师道“自流徙以来，分布天下”(《大道家戒令》)，证明从曹操迁徙汉中道民开始，天师道徒便流布全国，四散传道。

总起来看，道教在魏晋社会的发展特征，大致可从四个方面说明。

(一)整个魏晋南北朝时期国家分裂，不可能形成统一的全国性道教组织。因之，魏晋社会的道教无统一领导，组织涣散。在道教史上，这个时期是由分散在全国的教首独立布道，各自组织教团，不同教派自由发展的时期。这个时期一些道徒进入社会上层，组织起有士族特色的教团；另一些道徒遁入山林，以神仙方术修身养性和传经授徒；还有一些道徒继续在民间活动，或同巫祝合流或被农民起义利用。这个时期的道派有的是以布道的教首为中心形成的，而有“李家道”、“帛家道”、“干君道”之称；有的是由于递相传授和信仰某种道经形成的，被叫作“灵宝派”、“上清派”等；还有些以士族家庭为中心形成的道派，形式繁多。

(二)从整体上看，魏晋时期在全国具有代表性的道派是天师道，其他道派大都和天师道有直接或间接的联系。由于天师道形成早，在群众基础和社会影响方面有优势，它的创始人张陵也已经

---

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

成了全国道教徒公认的祖师，对信徒有较强的号召力。因此，天师道虽自张鲁死后失去统一的教主，但仍能在张天师的旗帜下由各地的祭酒、道官按习惯的旧道规分散布道。魏晋社会天师道的传播有两个特点：一是在布道范围上逐步扩大到全国；二是从教徒成份上逐步从下层民众扩展到上层士族。

（三）在道教史上，魏晋时期是早期道教产生分化和上层神仙道教逐步形成的时期。在这段时期，一方面早期道教被迫改变形式以适应统治阶级需要，另一方面大批涌进道教中的士族阶层人物，也以他们的阶级意识改造道教，促进了上层神仙道教的形成，使道教从结构形态上分化为上下两个较大的层次。从这个时候起，上层神仙道教和下层民间道教开始分手，士族神仙道士和民间流俗道士、巫祝的对立加深，上层道教的社会政治属性越来越强，最后在南北朝时变为统治者维护封建秩序的工具。

（四）从整个道教史看，魏晋社会的道教发展是继汉末道教发展高潮之后的低潮时期，又是处于汉末早期道教和南北朝成熟的教会道教之间必不可少的过渡阶段。在这个阶段里，道教一是产生分化，二是进行变革。葛洪是这个时期有代表性的关键人物，他鼓吹神仙道教反对民间道教，以他的代表著作《抱朴子内篇》奠定了神仙道教的理论基础，促进了道教的士族化。然而魏晋时期的道教变革和南北朝时期寇谦之、陆修静、陶弘景等在佛教影响下大规模地清整道教、创建宗教礼仪戒律、完善教团组织形式的道教改革还不相同，从整体上看它只是南北朝道教改革的准备时期。魏晋社会的道教发展在道教史上具有承前启后的特点。

魏晋时期神仙道教势力的形成，神仙道教文化作为封建地主阶级文化的一部分不断得到弘扬，都是在帝王、官僚、士大夫们的提倡和支持下进行的。我们不难看出，这个时期道教发展的形势，正是和当时的社会背景密切联系在一起的。

第三节　魏晋时期的天师道

“天师道”一词，本是张陵教团的自称，“五斗米道”之号则是汉末社会上对三张之教的俗称。《隶续》卷三载熹平二年（公元173年）三月一日米巫祭酒张普的题字碑文中即有“天师道”之称，然而在社会上至魏晋时天师道之名始显，五斗米道之号渐不复用。这是因为三张教团迁出四川，渐分布到全国各地并进入社会上层，张鲁在迁邺后不久就死去，①整个教团实际上失去了统一的教主，各地的祭酒和道官在新形势下便利用教民对天师张道陵的崇拜，继续在天师道的旗帜下开展宗教活动。特别是晋代，天师道在士族社会风行一时，具备了上层神仙道教的特征，一些世家名门子弟纷纷入道，宗教威信已经提高，在社会上的称号也随之改变。魏晋时期的天师道已不同于汉末的早期道教，它和三张的五斗米道相比，先是一些原有的宗教形式被沿袭和保留下来；再就是大部分宗教制度在新的社会条件下自发地发生了变化；继而是天师道中一些教首为恢复旧道规作出努力而无效，最后导致南北朝时期陆修静、陶弘景、寇谦之等人的道教改革。

先谈谈魏晋时期天师道沿袭三张时期一些旧道法的情形。由于中国的民俗和文化传统，本有极强的历史惰性，天师道作为一种土生土长的宗教，深深扎根于中国民俗和传统文化之中，它的一些宗教形式都不是偶然形成的，也不会突然改掉。况且天师道自张陵创教至张鲁迁邺已在四川流行70年之久，在道民中乃至整个社会上形成了强大的习惯势力，因而旧天师道的一些宗教形式

① 《真诰》卷四注云：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邺东。……其外书事迹略如此。”按《武帝纪》载曹操于建安二十年十二月自汉中北返，翌年二月至邺。“外书”当指道经之外的史书。

被沿袭和保留下来并在道教史上产生深远影响实是情理之中的事。例如天师道以消灾治病为主，其中一个根本的宗教思想，就是认为举凡一切疾病灾害，皆由于鬼神作祟，并把灾病的出现和人的善恶行为作起紧密的联系。换句话说，天师道认为灾病是个人的罪过造成的，并以教人悔罪为教旨，这个传统在魏晋时被沿袭下来，并成为后世善书的张本。魏晋以来，三官手书虽渐不复用，但天师道上章的宗教礼仪却仍然执行。《晋书·王羲之传》云："献之遇疾，家人为上章。道家法应首过，问其何得失？对曰：'不觉余事，惟忆与郗家离婚。'献之前妻，郗昙女也。"可知士族社会天师道徒亦守上章悔过之法。天师道以符水治病的方术，也被传到上层士族社会沿袭不改，《世说新语·术解》中记述的天师道徒郗愔服符致病一事就是很好的证据①。一些天师道徒，虽早已迁出蜀土，但上章时还承用蜀土二十四治的名号。《老君音诵诫经》曰："有今闻道官章表时，请召蜀土治宅君吏，他方土地之神。此则天永地隔，人鬼胡越，……从今以后，诸州郡男女有佩职箓者，尽各诣师改宅治气。……其蜀土宅治之号，勿复承用。"说明天师道徒上章时沿用蜀土宅治之号的现象直至寇谦之清整道教时才被终止。

再谈天师道在魏晋时自发地发生变化的情形。魏晋时期的社会条件和汉末不同，天师道在三张去世和原来政教合一的统治区被打破之后，在新的环境中发生变化是必然的。我们根据一些六朝古道经对当时情形的追述，将魏晋时期天师道的变化分为四个方面说明。

（一）在布道方式和教团的组织上，天师道自三张去世之后，嗣胤微弱，百姓祭酒，各奉异法，出现了祭酒主者各自为政，人人称教的局面。据《正一法文天师教诫科经》记载："从建安、黄初元年以来，

---

① 《世说新语·术解》云："郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来，便脉云："君侯所患，正是精进太过所致耳"。合一剂与之。一服，即大下，去数段纸如拳大；剖看，乃先所服符也。"

诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法"(《阳平治》)。《三天内解经》亦有类似记载："而今六天故事，渐渐杂错。师胤微弱。百姓杂治，祭酒互奉异法。"这说明张鲁死后，天师道在没有统一领导的情况下仍大肆开展立治传教的活动，这种布道活动由各地的祭酒主者自发地进行，脱离了原来的旧道法。所谓祭酒"互奉异法"的现象，乃是指一些祭酒将天师道中糅合进了上层神仙道派和下层民间道派的其他道法。大概西蜀和东吴的李家道、大江南北的帛家道、于君道等，就是在天师道祭酒各奉异法的条件下传播开来的。

在晋代，天师道在门阀士族中间广泛传播开之后，还出现了不少以士族家庭自主经营的教团，这是在魏晋士族社会天师道发展中出现的一个新特征。例如钱唐杜明师经营的杜治，就是以士族家庭立治，独立自主地组成的天师道教团。钟嵘《诗品》云："谢灵运生于会稽，其家以子孙难得，送灵运于杜治养之，十五方还都，故名客儿。"这种天师道已成为士族化的道教了。晋代杜子恭一派的天师道在上层士族和下层民众中信徒很多，逐步流传为东晋最有社会影响的天师道派。其他晋代士族天师道徒以自己的宅邸作治，自己管理道室，在家族中进行道教活动的还多，王凝之在自己的家中设立道室进行道教活动便是一例。

(二)在祭酒职务的拜署和道官的提升上，也乱了旧规。《正一法文天师教诫科经》说："诸职男女官，昔所拜署，今在无几。自从太和五年(公元 231 年)以来，诸职各各自置"，天师道的这些新道官并不是按旧规选举产生的，以致造成道官制度的混乱，"不按旧仪，承信持说，或一治重官，或职治空决(缺)"(《大道家戒令》)。这说明，魏晋时天师道的旧道官系统已滥，原来难得的一些道官、祭酒之位，已被不少新人争去，旧天师道的世袭制被道徒自发地打破。

晋代天师道不仅各级道官的世袭制被推翻，甚至在全国出现了异姓教首夺天师之位的趋势。在天师道的发源地四川，就有陈瑞在西晋咸宁三年"自称天师，徒众以千百数"（《华阳国志·大同志》），甚至连巴郡太守等在职官吏也加入了这个由异姓教主组织的天师道团。范长生在四川领导的天师道组织，也颇有规模①。这种异姓教首自称天师的状况，使天师道本身失去控制，以致出现天师道中孙恩杀王凝之的现象，事实证明魏晋时期的天师道是不统一的。

（三）魏晋时期，天师道原来在四川建立的那套政教合一的宗教形式大都失去存在的基础，在新的社会条件下基本垮掉了。当时的天师道不仅原来二十四治的教区已经杂错，而且仿照汉代户籍制度建立的那套命籍宅箓也名不符实。加入天师道的教徒"或死骨烂，籍犹载存。或生皓首，未被记录。或纳妻不上，或出嫁不除。乃有百岁童男，期颐处女，如此存亡混谬，有无不实"（《道门科略》）。随着旧天师道宗教形式的解体，道民对"一年三会"的制度，也失去了兴趣，他们虽信奉天师道却不愿去赴会。"或以道远为辞，或以此门不往，舍背本师，越诣他治"（《道门科略》）。这说明原来仿照汉朝的国家行政制度建立的宗教形式已落后时代要求，为防止与地方官吏政权的冲突和更好地组织道民的宗教活动，必须从改革天师道的宗教形式入手提高它的宗教素质。

（四）在魏晋时期，长期处于自发地发展状态的天师道由于组织涣散，纲纪松弛，许多祭酒和道民不遵守教规和道戒，出现了大量腐化堕落的现象。《道门科略》曾追述那时的天师道，"元纲既弛，则万目乱溃。不知科宪，唯信贼是亲。道民不识逆顺，但肴馔是闻。"《老君音诵诫经》更揭露那些道官、祭酒"取人人金银财帛，

① 参见唐长孺：《魏晋南北朝史论丛续编》，三联出版社1959年版，第155页。

而治民户，恐动威迫，教人跪愿，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病说，不可称数”，“赃钱逋说，贪秽入己”。魏晋天师道这种日益蔓延的腐败现象，大失民心，迫使它必须实行宗教改革，尽早在新形势下完善教规和戒律。

最后，谈一下魏晋时天师道内部一些教首整顿教规的努力和最终导致南北朝道教改革的情形。当时天师道组织涣散，科律松弛，道官腐化的现象促使天师道内部一些教首中的“旧人”整顿道教的呼声愈来愈高，[①]《正一法文天师教诫科经》和《太上洞渊神咒经》的思想就反映了这种迫切恢复天师道宗教秩序的要求。《正一法文天师教诫科经》假托天师张道陵之口，严厉斥责了当时天师道中的腐败现象：“祭酒主者，男女老壮，各尔愦愦，与俗无别，口是心非，人头虫心，房事不节，纵恣淫情。”并敦促他们，“今汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣教行之！”奉劝道官、道民都必须尊师和严守道戒，不得轻师慢经和妄自署职，力图恢复天师道原来的旧制。这些教首中的“旧人”借张道陵之口向那些违纲乱纪的祭酒主者提出警告：“吾不能复忍汝辈也！欲持汝辈应文书，颇知与不？”同时还威胁他们要采取严厉的制裁措施予以清除，声称太上老君推论旧事，“诸受任主者职治祭酒，十人之中诛其三、四，名还天曹，考掠其罪，汝其慎之！”然而历史事实证明，一个教团组织一旦体制过时，内部成员中出现了日益腐败之势，靠这个教团的旧人作恢复原来面貌的努力是无济于事的。天师道的教规失效和腐败之风也不可能靠原来的道官用宣扬老教条的办法恢复旧制。

从东晋后期到南北朝，全国性的道教改革终于普遍展开，一大批新道派相继出现，中国道教的发展又进入高潮。北方寇谦之假

---

① 《正一法文天师教诫科经》云：“诸祭酒主者中，颇有旧人以不？”说明力图恢复天师道旧制的运动是由一些教首中的旧人发起的。旧人指三张在四川原来拜署的道官、祭酒。

托太上老君之命清整道教，重建了新的天师道。南方的陆修静、陶弘景把灵宝派和上清派发展到成熟的教会道教水平，完成了这场道教改革。在南北朝时期的道教改革中，寇谦之造作《云中音诵新科之诫》及《图录真经》八十余卷，声称太上老君授他天师之位，首先革除了原来天师道的世袭制。《老君音诵诫经》云："诸道官、祭酒可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。"他以师徒制取代世袭制，是适合当时中国国情的传教方式。因为古代"天地君亲师"并称，师徒关系也是一种拟父子关系，这不但保持了世袭制在封建宗法社会护教的好处，又避免了因教主、道官子孙愚劣"使道教不显"的弊端。其次，他"除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术"。"专以礼度为首，而加之以服食闭练"（《魏书·释老志》)。这样就把天师道引向神仙道教的轨道，使之成为朝廷维持封建秩序的工具。"专以礼度为首"是突出维护礼教和门阀士族势力的伦理观念，加强它麻醉人民的鸦片作用。除去"租米钱税"标志着天师道经济来源的变化。魏晋初期道士只在静室中修行，天师道传播到士族社会后，便出现了士族家庭为进行宗教活动而立的道馆。后来，皇室和门阀士族不断为著名的道馆提供资助，南北朝时，全国出现了"馆舍盈于林薮"的局面，经济全由国家供给。《道学传》云："九真馆，晋陵曲阿人王灵屿字善宝之所住，专修上道也。敕给馆民二百馆户，金缯香药，事事丰多"（王悬河《上清道类事相》卷一引)。所谓"馆户"即是为道馆服役的隶户，这些道馆北朝多称为观，也就是后世的道观。天师道的经济来源变了，它的宗教性质也变了，变成了由统治者派"道正"管理的官方道教。再次，天师道在当时逐渐激化的佛道论争中，努力提高自己的宗教素质同佛教抗衡，开始汲取佛教的宗教形式建道像，造道经，充实教规、戒律和宗教礼仪，开展劝善度人的布道活动。《正一法文》下卷云："凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒八戒，然后受箓。受箓之前，未受

戒者，受箓之后，依次受之"（《三洞珠囊》卷六引），说明东晋以后天师道对道士受箓的礼仪很重视。箓便是天师道徒的身份证书，受天师道符箓者才是天师道徒，上层天师道吸收道徒从此有了完备的组织手续。《隋书·经籍志》云："（魏）太武亲备法驾，而受符箓焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箓，以为故事，刻天尊及诸仙之象，而供养焉。"北朝皇帝亲受符箓的事实，说明天师道最终在上层士族社会取得了巩固的地位。

魏晋时期不仅上层天师道走向士族神仙道教，下层天师道也普遍建立起长生成仙的信仰，和汉代早期道教已很不同。试看晋末孙恩、卢循的五斗米道起义，"号其党曰'长生人'"，在孙恩"赴海自沉"后，尚被称为"水仙"，而且"投水从死者百数"（《晋书·孙恩传》），反映了长生成仙的教义在下层教民中也已深入人心。魏晋时期，天师道分化为上层士族道教和下层民间道教两个较大的层次，天师道的分化也是同当时社会的历史特征密切相关的。孙恩领导的五斗米道起义杀死天师道徒王凝之，会稽孔氏和陈郡谢氏等天师道徒也被杀害，这个事实反映了下层民间天师道和上层士族天师道的阶级对立以及社会政治态度的根本区别。

第四节　魏晋社会的其他道派

魏晋社会上除了遍布全国的天师道外，尚有名目繁多的其他道派在各地活动。我们通过分析几个在社会上有较大影响的道派，可以进一步揭示魏晋道教发展的概貌和特征。

（一）李家道

葛洪说："吴大帝时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公。人往往问事，阿无所言，但占阿颜色。若颜色欣然，则

事皆吉；若颜容惨戚，则事皆凶；若阿含笑者，则有大庆；若微叹者，即有深忧。如此之候，未曾一失也。后一旦忽去，不知所在。后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符导引日月行炁而已，了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。""宽所奉道室，名之为庐，宽亦得温病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。而事宽者犹复谓之化形尸解之仙，非为真死也。""宽弟子转相教授，布满江表，动有千计"（《道意》）。根据有关资料，可以推知李家道的大致情形如下：

（1）李家道发源于四川，是三张五斗米道迁离后在蜀地兴起的大道派，三国时期曾在吴国广泛传播。《云笈七签》卷二十八《二十四治》中的"平冈治"和"昌利治"，都注有"昔蜀郡人李阿于此学道得仙"；"昔蜀郡李八百初学道处"。另据《神仙传・李意期》记载，"刘玄德欲伐吴，报关羽之死，使迎意期，意期到，甚敬之"，"意期少言，人有所问，略不对答。蜀人有忧患往问之，凶吉自有常候。但占其颜色。"李意期的布道特点和李阿相同，可知亦属于李家道。李家道传至晋代，在社会上已有很大影响。

（2）李家道的方术，主要是占卜、行气、导引、符箓、祝水之类，和天师道为人消灾治病的方术类似，属于民间道教的范畴。葛洪认为李家道"其术至浅"，无有"治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法"，和以金丹为主的神仙道教颇不相同，但是其教首称"八百岁公"，且能"导引日月行气"，足见亦是以长生成仙为教旨的道派。

（3）李家道比四川的早期五斗米道在宗教形式上较为成熟，并且传播到上层士族社会。李宽在江南布道时，"自公卿以下，莫不云集其门"，而且"避役之吏民，依宽为弟子"，说明李家道已取得

封建统治者的支持，并享有免役特权。李家道以“无为”为教旨，虽“未纯为清省”，但“不屠宰”，这和那些“煞生血食”的“诸妖道”不同①。李家道有称为“福食”的宗教集会，还设有修道的道室，“名之为庐”，宗教礼仪比较齐全。

李家道是在四川继三张五斗米道之后传播开来的民间道教组织，或是天师道在新形势下的变体。据《神仙传》，李家道道首李八百（李阿）“传世见之”，还有李意期也“传世见之”，李常在则“世世见之如故，故号之曰常在”。这个记载使我们联想到晋代以来“称名李弘，岁岁有之”（《老君音诵诫经》）的道民起义，包括李脱领导的农民起义，说明李家道是在当时道教中流传的老子转世说的谶言影响下发展起来的道派。《太上洞渊神咒经》和李家道联系颇深，其中说“大晋之世，世欲末时”，“但闻有哭尸之音，不闻有仙歌之响”，并鼓吹“真君出世，无为而治”，这个救世的“真君”就是隐名为“木子弓口”的李弘。可见，李家道后来成了组织农民起义的工具，应名老君转世的李弘代替了以前的李八百。李八百的“李”姓可能不是真的，盖汉人本来有拟制血亲关系的风气，可能是徒承师姓，或原来的五斗米道徒冒姓李，以尊崇老子李耳为号召。《晋书·周札传》云：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百，自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。”李脱亦是李家道传人，他“署人官位”，当是按道阶自置道官，这和当时“诸职各各自置”的天师道是有明显联系的。

（二）帛家道

葛洪说：“乃复有假托作前世有名之道士者，如白和者，传言已八千七百岁，时出俗间，忽然自去，不知其在。其洛中有道士，已博

① 《道意》篇云：“又诸妖道百余种，皆煞生血食。独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂……复未纯为清省也。”

涉众事、洽炼术数者，以诸疑难咨问和，和寻声为论释，皆无疑碍，故为远识。人但不知其年寿，信能近千年不啻耳。后忽去，不知所在。”（《祛惑》）陶弘景《周氏冥通记》卷一注云：“周家本事俗神祷，俗称是帛家道。”“（周）子良祖母姓杜，为大师巫，故相染逮。外氏徐家，旧道祭酒。姨母化其父一房入道。”东晋时著名道士徐迈、华侨皆曾世事帛家道。帛家道是北方乃至江浙一带的道士以帛和（或称白和）的名义在民间巫俗的基础上发展起来的道派。《神仙传》记载帛和已“为地仙”，得《太清中经》、《神丹方》、《三皇天文大字》、《五岳真形图》，是道教史上的著名道士。葛洪还说帛和曾授干吉《太平经》，亦有人说干吉授帛和《太平经》①，总之帛和与《太平经》的承传有关，看来帛家道和天师道也是有联系的。周子良的姨母为帛家道徒，永嘉徐氏为“旧道祭酒”，“旧道”即是天师道，说明信奉帛家道的人中不少就是原来的天师道徒。天师道本来就有巫术传统，②六朝时巫觋流入上层士族社会，便出现了这种由道士托名帛和利用巫俗布道的道派，流行于江浙一带。

（三）干君道

干吉是早期道教经典《太平经》的初期传人，是汉末著名道士，后世道书中或讹为于吉。《后汉书·襄楷传》载：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素，朱介，青首，朱目，号《太平青领书》。”《仙苑编珠》卷中引《神仙传》佚文云：“吉受之乃《太平经》也。行之疾愈。乃于上虞钓台乡高峰之上，演此经成一百七十卷。今太平山干谿在焉。”《三国志·孙策传》注引《江表传》云：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香，读道书，制作符水以治病。吴会人多事之。策尝于

① 见《老君说一百八十戒序》，载《太上老君经律》及《云笈七签》卷39。

② 见陈国符：《道藏源流考》下册“天师道与巫觋有关”条，中华书局1963年版。

郡城门楼上集会诸将宾客，吉乃盛服，杖小函，漆画之，名为仙人铧，趋度门下，诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。”于吉被杀后，“世中犹有事于君道者。”（《云笈七签》卷111引《洞仙传》）由此可知，干君道在东吴有不少信徒，连孙策的将士和宾客都信奉和膜拜。干君道中烧香和读道书的宗教活动似受佛教焚香诵经的影响而来，它是黄巾起义失败后在太平道的基础上兴起的道派。孙策杀的于吉并不是汉顺帝时传《太平经》的干吉，干君道大概也和帛家道一样存在着假托教祖姓名的布道方式。

（四）上清派

晋代还有以信奉和承传某一类道经而命名的道派，如承传《上清大洞真经》的上清派便是其一。据陶弘景《真诰叙录》，在晋哀帝兴宁二年（公元364年）太岁甲子，“紫虚元君、上真司命、南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某（杨羲），使作隶字写出，以传护军长史句容许某（许谧）并其第三息上计掾某某（许翙）。二许又更起写，修行得道。”又据李渤《真系》（载《云笈七签》卷五），杨羲将《上清经》传许君，许君授子许黄民，再经马朗、马罕辗转传至陆修静。陆修静总括上清、灵宝、三皇诸经，分为三洞，再经孙游岳传至陶弘景。陶弘景曾亲眼见到过一杨二许书写的《上清经》手迹，可知《上清大洞真经》的造作始于杨、许当是不虚。实际上，被上清派尊崇的《黄庭经》等，葛洪时已在神仙道教中流传，后来杨羲、许谧、许翙（包括初期的华侨）根据魏华存（即南岳魏夫人）留传下来的《黄庭经》一类专以存神法修仙的道书，用降神扶乩的方式造出《上清大洞真经》31卷，在神仙道教中以师徒秘授的形式流传。直到东晋末年，才由王灵期隐去《上清经》仙术中的至要法言，大加增广，张开造制，在社会上公开流传开来①，形成了神仙道教上清派。

上清派仍和天师道有着密切的联系，上清派祖师魏华存本为

天师道祭酒，丹阳许氏亦世奉天师道。《上清经》的出世是杨羲和许谧、许翙继葛洪之后对神仙道教的又一次改革和发展，它为道教茅山宗的形成奠定了基础。上清派本质上是以士族知识分子为主体的道派。在修炼方术上，上清派把重点从符箓禁咒和烧炼金丹转移到人体精、气、神的修炼上，形成一套合医学、仙道、巫术为一体的以炼神为主的存想静功，通过存思身神的内景和日月星辰等外景的方法调整人的意念，更适合江南士族社会知识分子个人修炼的习惯。上清派在江南有隐士性格的知识分子中得到广泛传播。

（五）灵宝派

《灵宝经》分为东汉出世的《灵宝五符真文》和晋末形成的《灵宝无量度人上品妙经》。关于古《灵宝经》的来源，据葛洪说："《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授帙》凡三篇，皆仙术也。吴王伐石以治宫室，而于合石之中，得紫文金简之书，不能读之，使使者持以问仲尼，而欺仲尼曰：'吴王闲居，有赤雀衔书以置殿上，不知其义，故远咨呈。'仲尼以视之，曰：'此乃灵宝之方，长生之法，禹之所服，隐在水邦，年齐天地，朝于紫庭者也。禹将仙化，封之名山石函之中，乃今赤雀衔之，殆天授也'。"（《辨问》）按葛洪此说和东汉袁康《越绝书》中关于夏禹受《灵宝五符》的记载相合，是东汉时早有《灵宝经》托为神授的传说。《神仙传·华子期》云："华子期，淮南人也。师甪里先生，受《仙隐灵宝方》：一曰《伊洛飞龟秩》，二曰《白禹正经》，三曰《平衡》。"此事《灵宝五符序》卷上亦载。葛洪《内篇》数

---

① 《真诰叙录》："复有王灵期者，才思绮拔，志规敷道。……于是诣许丞（即许翙子许黄民），求受上经。……许感其诚到，遂复授之。王得经欣跃，退还寻究。知至法不可宣行，要言难以显泄，乃窃加损益，盛其藻丽，依王、魏诸经题目，张开造制，以备其录；并增重贿信，崇贵其道。凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗禀。传写既广，枝叶繁杂，新旧混淆，未易甄别。……今世中相传流布，京师及江东数郡，略无人不有。但江外尚未多尔。"

处引《灵宝经》文字，皆见于《道藏》中《太上灵宝五符序》卷下，说明葛洪所说的《灵宝经》即是现存《道藏》中的《灵宝五符序》。陈国符先生说："今《道藏》《太上灵宝五符序》卷上即《灵宝五符经序》。贾善翔《犹龙传》卷五《度汉天师》篇云天师张陵尝撰《灵宝五符序》，即此文也。""此《太上灵宝五符序》三卷，据刘师培《读道藏记》，序文与北周甄鸾《笑道论》及《御览》所引《五符经》文合。'是此书即古《五符经》，惟上卷首段为序。今以三卷均序文，乃标题之讹也。……'又云'观此书《五帝官将号章》详析五方帝名及方色。《太清五始法章》，以五藏五常配五行，并及孤虚王相之法。是均汉人遗说，即出自汉季，亦未可知'。"① 又据陆修静《灵宝经目序》云："老君降真于天师，仙公(葛玄)授文于天台。"释道安《二教论》云："《灵宝》创自张陵，吴赤乌之年始出。"《法苑珠林》卷六十九"妄传邪教"条亦有"后汉时张陵造《灵宝经》及章醮等道书二十四卷"之说。由以上资料分析，古《灵宝经》于东汉时出世，曾传到汉末早期天师道的创始人张陵之手，后来葛玄在天台山修道时得到此经，于吴赤乌之年在社会上流传开来。

东晋末叶，神仙道教逐步教会化，道教史上又兴起一次新的造经高潮，葛洪的从孙葛巢甫依托祖辈传留下来的《灵宝五符》古经，大加增饰。古《灵宝经》自汉末传至晋代，不断增益繁衍，"至从孙葛巢甫以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝"（《道教义枢》卷二《三洞义》引）。葛巢甫不仅将古《灵宝经》传到社会上，而且还造出一批新的《灵宝经》。《真诰叙录》云："葛巢甫造构《灵宝》，风教大行。"在王灵期诣许黄民求取《上清经》之前，葛巢甫造作的《灵宝经》已在社会上广泛流传，《度人经》亦约于此时出世，神仙道教灵宝派便形成了。刘宋初年，《灵宝经》增至

① 陈国符：《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第64页。

五十五卷之多，陆修静将其中可信者三十五卷加以增修，立成仪轨，使灵宝派的信徒日益增多，灵宝之教大行于世。

灵宝派重视符箓科教和斋戒仪轨，加强了劝世度人的宗教功能。过去的神仙道教包括上清派都只强调个人修炼得道成仙，而灵宝派却要"普度一切人"（《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》），这反映了晋末道教从神学理论和宗教形式上都迅速向成熟的教会道教转化。由于东晋后期佛教的社会影响日益扩大，迫使道教不断吸取佛教的宗教形式，努力提高自己的宗教素质。从葛洪到葛巢甫这段时期道教观念的变化可以从先后造作的《灵宝经》中反映出来。葛洪时的《灵宝五符经》尚是汉学的方技术数，基本上没受佛教影响，葛巢甫时灵宝派"普度一切人"的观念则和佛教"普度众生"的说教毫无二致。《太上洞玄灵宝本行因缘经》甚至借葛玄之口批评魏晋道教崇尚的"地仙"说："子辈前世学道受经，不作善功，唯欲度身，不念度人。唯求自道，不念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好乐小乘，故得地仙之道"。这样，当时的《灵宝经》把魏晋以来只讲修身不重度人的神仙道教都看成"小乘"的"地仙之道"，而主张劝世度人的灵宝派则是能得"天仙"的"大乘之法"。灵宝派在魏晋神仙道教向南北朝成熟的教会道教过渡中所起的作用最大，也最受佛教嫉恨。佛教徒攻击《灵宝经》不遗余力，而《灵宝经》在道教中也一直很受重视。《隋书·经籍志》云"大业中，道士以术进者甚众。其所讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属"，说明隋代《灵宝经》地位仍然很高，可和老、庄并列。灵宝派在修持方法等方面吸收了天师道和上清派的长处，使它的宗教活动较能吸引群众，成了晋末宋初很有社会影响的大道派。

魏晋时期，全国无统一的道教组织，天师道组织涣散，各地道派蜂起，除上述李家道、帛家道、干君道、上清派、灵宝派外，尚有

“清水道”等道派较有影响。① 葛洪的金丹派神仙道教留待后述，还有显于后世的楼观派、龙虎山正一派、奉许逊为教祖的净明派都可以追溯到魏晋时期。由于中国历代修史多忽略宗教，魏晋道教的资料史阙有间，但从历史和逻辑统一的观点来分析，可以看出魏晋时期是中国道教发展史上极为重要的阶段。一般说来，这个时期的君权并不直接控制道教，在士族社会里全国各地的道教组织基本处于自由发展的状态，这使魏晋时期成为道教史上许多道派的开创时期，看来净明派、龙虎山正一派等教团都祖述魏晋不是没有历史原因的。总的说来，魏晋时期的道教已和汉末的早期道教不同，在这段时期神仙方士和山林隐逸演变为道士，鬼道上升为仙道，士族神仙道教占据主导地位并在社会上广泛流布，长生说已经深入人心，连儒教也接受服药了。

第五节　神仙道教的形成

魏晋时期出现的神仙道教是特定历史条件下的产物，它是适应当时士族社会需要的宗教。同民间道教相比，神仙道教的各种道派，皆以长生修仙为本，主要在皇帝和士大夫中间活动，这和那些以治病却祸为务，适应下层劳苦民众需要的民间道派是不同的。神仙道教同时又是对战国时期燕齐一带流行的“方仙道”的继承。燕齐“方仙道”以黄老道家、阴阳五行家、神仙家为主，杂取儒、墨九流形成方士之学，经秦汉到魏晋，大致经过了三个演化步骤。第一步是在社会上形成方士阶层，造作道书，宣扬长生修仙之事，使各类神仙方术繁衍滋长，为神仙道教形成准备了条件。第二步是在

① 《三天内解经》云：“今，有奉五斗米道者，又有奉无为播花之道及佛道者，又有奉清水道者。”“老君使中国人奉无为大道，胡人奉佛道，楚越阴阳气薄，奉清约大道。”

汉代社会历史条件下方士家言羼入今文学派，谶纬神学兴起，黄老之学由“君王南面之术”转而研究治身养性，逐步同神仙家合流，演变为追求长生久视的黄老道。老子渐被神化为教主，《道德经》也被方士解释成长生修仙的典籍。第三步是东汉时先在社会下层形成早期道教，后因汉末的社会危机促使道教早熟，酿成规模宏大的黄巾起义。黄巾起义失败后，政治形势迫使道教必须改变形式以适应统治阶级的需要才能存在和发展下去。因而在魏晋时期，早期道教产生分化。一方面天师道传入社会上层，出现各自为治的局面；另一方面适应士族社会以长生修仙为教旨的道派纷纷创立，形成了与民间道教不同的神仙道教。魏晋时社会上的隐士和知识水平较高的方士转化为神仙道教的道士，而在民间以符水和祭祀布道的流俗道士则和巫觋，祝官有着密切联系。关于有着悠久历史传统的神仙方士和巫祝的活动，我们在第一章“魏晋前后社会上的巫祝和方士”一节中已经述及；下面，我们再探讨山林隐逸在神仙道教形成中的作用。

汉代以来，中国的知识分子都要自幼接受儒家的思想教育。儒家文化的重心在于如何为封建政权服务，致使历代的知识分子都关心国事，养成忧君忧国忧民的浓厚忧患意识。然而中国的家长制宗法社会历来不允许知识分子有独立的人格和自由的政治意识，君主十分重视加强知识分子的思想控制并打击和自己意见不同的“异端思想”。这样就使得一些热衷于向皇帝献富国利民之策的知识分子反而受到打击，连当上朝廷官吏的人都在皇帝的绝对权威下怀着“伴君如伴虎”的恐惧，腐败的任用官吏制度和权臣的专横跋扈也使他们对仕途心灰意冷。这种社会现实终于迫使一部分知识分子愤而脱离仕途，成为山林隐逸。特别是“魏晋之际，天下多故，名士少有全者”(《晋书·阮籍传》)，更使山林隐逸急剧增多，形成了一个不可忽视的社会阶层。山林隐逸的出现是知识分

子在封建家长制社会里一种不可避免的政治选择，它在中国历史上有着悠久的传统。我国周代有伯夷、叔齐隐于首阳山的记载；春秋时荷蓧丈人等隐者亦见之于《论语》；战国时《孟子》和《庄子》中更有许多对逸民和隐者的描述。春秋战国之际，“老子，隐君子也”，“其学以自隐无名为务”（《史记·老子传》），老庄道家哲学可以看作是在乱世出现的隐士哲学。而后秦代有商山四皓，汉代有郑子真、严君平，皆是著名的隐者，后汉时的隐士已载入《后汉书·逸民传》中。隐逸思想是知识分子在封建专制的压抑下畸形发展的思想产物。隐士虽然避开读书做官的道路和国家官吏制度的直接控制，但对社会政治仍然有不可低估的影响。

汉代以来，山林隐逸在社会上很受尊重。汉惠帝得商山四皓之助而不失太子之位，新莽时严光拒辟而王莽终败，而后光武帝又对严光倍加推重，使汉代的隐逸之风日见兴盛。魏晋时期，社会上已经形成一种观念，即衡量一个政权是否远近归心，人才荟萃，通常要以隐士是否参与其中作为判断的标志。反过来说，一个王朝如果有名望的知识分子纷纷归隐，也是朝政败坏的标志。因此帝王深知其中利害，故新皇登基，都要辟召隐士来装潢门面。《晋书·隐逸传》云“自典午运开，旁求隐逸”，就反映了这种社会风尚。中国自汉代形成以名教治国的传统，而隐士也可以获得高名，同时在人们心目中，隐士和贤才是两个密切相关的概念。曹操说：“孤始举孝廉，年少，自以非岩穴知名之士，恐为海内人之所见愚”（《魏志·武帝纪》注引《魏武故事》），看来“岩穴”的隐士和“知名”有关。葛洪对“元直起龙蟠之孔明，公堪贡虎卧之兴霸”甚为赞赏，认为诸葛亮和甘宁的出仕，发挥了隐士的才能，使“美名垂于帝籍，弘勋著于当世”（《外篇·穷达》）。《晋书·隐逸传》中的郭文举、孙登、朱冲、孟陋、谯秀、郭翻、陶潜诸人，皆朝廷屡辟不就，甘栖山林，而时人重之。试读《世说新语·栖逸篇》，可知晋宋间社会上敬慕隐士之风

甚盛，这些隐逸处士在特定历史条件下，天子加恩，给以官禄，并且经常有大官僚和豪门士族做后援，使这个阶层在社会上得以存在和发展。

魏晋南北朝时的乱世中隐逸阶层迅速扩大，多是由于当时社会政治腐败和擢用官吏的人事制度不合理所致。乱世中国家政权被少数受宠幸的权贵把持，他们“上蔽人主之明，下杜进贤之路，外结出境之交，内树背公之党”(《外篇·臣节》)，使得“豺狼当路，则麒麟遐遁”(《外篇·审举》)，一些正直的知识分子耻于和若辈同列，不得不纷纷归隐。这些脱离仕途的知识分子到山林中后，往往把精力转移到研习长生延年的神仙方术上，并服膺老庄的隐士哲学。刘鉴泉先生说：“六朝老庄之学固盛，其时隐士多兼治道术”(《道教徵略》上)，这个分析是有历史根据的。葛洪把山林隐逸当成修道成仙的必经之途，他说：“山林之中非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也”(《明本》)。又说：“故山林养性之家，遗俗得意之徒，比崇高于赘疣，方万物乎蝉翼，岂苟为大言，而强薄世事哉？诚其所见者了，故弃之如忘耳。是以遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谧多言于枢机，反听而后闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉慔，为乎无为，以全天理尔”(《至理》)。这简直称得上一段“山林隐逸修仙赋”！葛洪把山林隐逸当成了神仙道教的预备阶段，从而对想越过这一阶段的秦始皇和汉武帝求仙之事大加揶揄，干脆堵死了帝王不隐逸就想成仙的路。他说：“仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之钟，伐雷霆之鼓”；“仙法欲止绝腥臭，休粮清肠，而人君烹肥宰腯，屠割群生”；“仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡”；“秦皇使十室之中，思乱者九。汉武使天下嗷然，户

口减半”，“彼二主徒有好仙之名，而无修仙之实”，“不得长生，无所怪也”，而“吾徒匹夫，加之罄困”(《论仙》)，倒可以不恋世事，隐居修仙。实际上，古代传说的神仙，大多是神话了的隐士，而隐士也就是未神化的神仙。所以刘鉴泉先生说：“神仙亦只隐士耳！”(《道教徵略》上)

魏晋时期，“丧乱弘多，衣冠礼乐，扫地俱尽”(《晋书·儒林传》)。当时不仅一些名门士族知识分子由于不满现实到神仙道教中寻求精神寄托，寒门细族由于治经做官的路走不通，也只能通过研习“内学”，以神仙方术猎取高名。其实在汉末党祸和战乱之中，一些逃散的太学生亦有做隐士和方士者。如《神仙传》中的阴长生、王烈、尹轨、孔元方等，都是先通五经又习方术的。魏晋时的神仙道士也大都走过出儒入道，弃名教而就神仙的道路。就葛洪的金丹派神仙道教而论，其前辈则有左慈精于五经，郑隐本为“大儒士”，“晚而好道，由以《礼记》、《尚书》教授不绝”(《遐览》)。葛洪自己也年十六便读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》，只是“不成纯儒”(《外篇·自叙》)而已。他在《内篇·遐览》中有一段话道出了当时儒生出儒入道的心理：

“鄙人面墙，拘系儒教，独知有五经三史百氏之言，及浮华之诗赋，无益之短文，尽思守此，既有年矣。既生值多难之运，乱靡有定，干戈戚扬，艺文不贵，徒消工夫，苦意极思，攻微索隐，竟不能禄在其中，免此垄亩；又有损于精思，无益于年命，二毛告暮，素志衰颓，正欲反迷，以寻生道……”，这段话明显地表达出晋代知识分子在当时社会环境中进取无路，因而回首求做神仙的思想状况。葛洪的心理也是这样，他说：“余亦与子同斯疾者也”，直言不讳地承认他和这类出儒入道的知识分子是同病相怜的。这样，魏晋时期的神仙道教，就以这批失意的知识分子组成的隐士和方士队伍为主体，逐步形成和发展起来了。

在道教史上，魏晋神仙道教可以看作是联系汉末早期道教和南北朝时期成熟的教会道教的必不可少的过渡桥梁。魏晋时期神仙道教的形成，促使天师道和其他道派都向神仙道教转化和靠拢。本来天师道在张陵初创时就融合进一些神仙方术，魏晋时上层天师道虽仍重符箓，但也扩大和发展了其中服饵养性和长生修仙的侧面。如天师道徒王羲之、徐迈共修服食长生之术，采药不远千里。《晋书·王羲之传》云："羲之雅好服食养性，不乐在京师，初渡浙江，便有终焉之志。"魏晋时不仅由豪门士族家庭经营的上层天师道教团很多转入神仙道教，连一些下层民间教团（包括孙恩、卢循的下层天师道）也普遍建立起长生成仙的信仰。神仙道教的形成标志着汉末早期道教宗教观念的改变，使东汉时兴起的宗教神学同具有悠久历史传统的神仙方术融为一体，在我国形成一支具有民族特色的道教文化。

第六节　神仙道教的特点

在魏晋时期形成的神仙道教，具有明显的时代特征。它既不同于汉末的太平道、五斗米道等早期道教，又不同于南北朝时期的茅山宗。对于魏晋时期的神仙道教，我们既不能以南北朝时期才成熟起来的教会道教的水平去要求它，轻易断定一些著名道教学者是方士而不是道士，把一些承传和研习道书、神仙方术的道派视同秦汉间的方士集团；更不能以西方基督教作为衡量一切宗教的标准，把我国南北朝以前的道派都排除在道教之外。魏晋神仙道教是中国道教史上必不可少的发展阶段，是由汉末早期道教通向南北朝时期有完善的宗教制度的教会道教之间的过渡桥梁。神仙道教的形成改变了早期道教的发展方向，汉末黄巾起义失败后，"民间道教的社会活动被迫衰落和停滞，神仙道教乘机勃兴，平均、

平等的意识顿时消沉，尊卑等级的观念步步加强，大力维持封建秩序。两晋南北朝的道教，基本上是沿着神仙道教这个趋势发展，直至唐代，达到了最高峰。”① 其实，神仙道教在魏晋这段形成时期，也有一个发展过程，葛洪之前和之后的神仙道教就有不同，上清派和灵宝派便都是在葛洪之后出现的。葛洪是魏晋时期鼓吹神仙道教，反对民间道教的典型人物，他的代表作《抱朴子内篇》，就是在这个时期应运而出的神仙道教的理论典籍。下面，我们以葛洪《内篇》的资料为主要依据，来阐述魏晋时期神仙道教的特点。

（一）魏晋时的神仙道教都坚信神仙实有、仙人可学、长生能致、方术有效，因而以长生修仙为教旨。当时神仙的特点就是长生久视。在魏晋人的心目中，神仙就是不老不死的人。如何才能长生成仙？神仙道教认为人只要学习炼形之术便可积久成仙。汤用彤先生说：“南北朝以前之道教，即多以神仙为‘积学所致’。……葛洪虽以仙人禀异气，立‘仙人有种’之说，然亦认为仙人可学而致。”② 这种成仙的解脱方法缩短了神仙世界同士族社会的距离。魏晋神仙道教中的“地仙”生活是士族名士生活在神仙世界里的延伸，这说明神仙道教本身就是士族道教，是魏晋豪门士族的生活愿望在宗教界的投影。

王明先生说：“神仙道教的主要目标是追求长生不死，维护社会上层特权阶级的利益；民间道教的活动，崇拜鬼道，企图解除下层人民的疾苦，为群众造福，这是根本的区别。”③

（二）魏晋时期，神仙道教的教团在组织上带有士族家庭的特色，这些教团一般是由布道者独立经营的。神仙道教的信徒和布

---

① 王明：《中国道教史》序，载《世界宗教研究》，1987 年第 3 期。

② 汤用彤：《读道藏札记》，载《汤用彤学术论文集》，中华书局 1983 年版，第 415 页。

③ 王明：《中国道教史》序，《世界宗教研究》1987 年第 3 期。

道的道士是师徒关系，这些信徒由于仰慕布道者的名声从四面八方携带财物去从师修道，他们在教团中的地位相当于士族社会里的“门生”。例如葛洪之师郑隐经营的教团，就有黄章等弟子五十余人，使之“采薪耕田”，葛洪为入室弟子，也要为老师“拂拭床几，磨墨执烛”，“缮写故书”(《遐览》)。神仙道教在炼丹时“结伴不过三人”，“成则可以举家皆仙”(《金丹》)，连成仙都可以家庭为本位。葛洪“欲炼丹以遐寿”，也“将子侄俱行”(《晋书·葛洪传》)。魏晋时神仙道教的教团大都是以士族家庭成员和招收的弟子组成的，教团的道首是师长，晚辈的家族成员和弟子一边学仙修道，一边从事劳作，“亲仆使之役”(《遐览》)。

(三)在传教方式上，神仙道教在魏晋时采取师徒秘授制，传经前要对弟子严加考验，弟子接受道经要履行宗教仪式并交纳财礼作信物。

魏晋时神仙道教中流行的这种师徒秘传的布道方式，显然和外来的佛教由法师当众讲经的习惯不同，它实际上是由我国汉儒授经的传统沿袭而来。盖因秦始皇焚书之后，民间经书无存，汉儒学经，只好千里拜师，由得过真传的经师口授，逐渐形成了这种师徒授经的传统。神仙道教沿袭了汉儒师徒授经的传统，加上一些宗教仪式，搞得更为神秘。魏晋时道经的授受要立坛盟誓，关键性的神仙方术秘诀并不写在道书上，而是采用师徒口授的方式。葛洪从其师郑隐受《太清丹经》、《九鼎丹经》及《金液丹经》，就曾“于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀之不书者”(《金丹》)。葛洪还说：“其至真之诀，或但口传，或不过寻尺之素，在领带之中，非随师经久，累勤历试者，不能得也”(《勤求》)。所谓“累勤历试”，是说神仙道教中道经和仙术的授受要对弟子预先进行考验，只有经得住考验的人才能传给道经和仙术。《神仙传》中马鸣生对阴长生，张陵对王长、赵升，在授经传术前都有一个考验阶段。《神仙传》等书中

这类考验弟子的故事还很多，神仙道教中师徒秘传的方式在当时有护教的意义。后来道教中这种秘密的传教方式甚至影响到佛教，例如在禅宗和密宗中有时也采取这种传教方式。

另外，魏晋时处于师徒秘传阶段的神仙道教，经书的授受还要由弟子交纳一定量的丝绸、金玉、珠宝等作为信物，以为歃血盟誓勿泄之约，成了当时传经的宗教科仪。例如《上清黄庭内景经》的授受就规定“受者斋九日或七日或三日，然后受之。授者为师，受者奉焉。结盟立誓，期以勿泄。古者盟用玄云之锦九十尺，金简凤文之罗四十尺，金钮九双，以代割发歃血勿泄之约”（《云笈七签》卷十一）。鲍靓于晋惠帝时在嵩山刘君石室中见到石壁上刻的《三皇文》，也要“依法以四百尺绢为信，自盟而受”。[①] 葛洪说：“受真一口诀，皆有明文，歃白牲之血，以王相之日受之，以白绢白银为约，剋金契而分之，轻说妄传，其神不行也”（《地真》）。看来这种以金帛作信物的传经科仪，至少在葛洪以前的神仙道教中已经公行，至南北朝时更盛。道安《二教论》斥责道教“或禁经止价”，揭露道士“但得金帛，便与其经，贫者造之，至死不睹，贪利无慈，逆莫过此”（《广弘明集》卷八），说明神仙道教传经收礼的科仪也会产生道士以道经谋财的流弊。

（四）神仙道教在魏晋时期虽然也具备了一般宗教应有的特征，但道士的修行方式比较自由，具有士族社会的时代特点。

在魏晋时，一般流俗道士尚“各有数十卷书”（《金丹》），神仙道教的道书更多，郑隐的藏书如葛洪《遐览》篇所记，数量非常可观，

---

① 《云笈七签》卷六“三洞经教部”云：“鲍靓于晋惠帝永康年中于嵩山刘君石室，清斋思道，忽有刻石《三皇天文》出于石壁，靓以绢四百尺，告玄而受”。《云笈七签》卷四“三皇经说”云鲍靓“以晋元康二年二月二日登嵩山，入石室清斋，忽见古《三皇文》，皆刻石为字，尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受。”

当时神仙道教就是靠这些道书布道的。神仙道教不仅在传授道经和仙术时有立坛盟誓等庄严的宗教仪式，而且还有不少道规、道戒。葛洪说："然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也"(《微旨》)，可知魏晋时神仙道教的道戒以劝善为主。葛洪的金丹派神仙道教中亦有斋戒之法，规定合丹前"先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣"(《金丹》)。道士们都对神仙有虔诚的信仰。总之，魏晋时期神仙道教的宗教素质比起汉末早期道教来要高得多。

然而，魏晋时期神仙道教的道士在修道方式上比较自由，当时尚无出家道士和在家道士的严格区分，道士可以参政做官，更可以娶妻生子。魏晋时的神仙道教属于始创阶段，道士尚保留着汉代方士和隐士的生活态度，道教中还流传着"上士得道于三军，中士得道于都市，下士得道于山林"(《明本》)的说法，不过已形成了入山林中修道的趋势。葛洪强调修道者必入山林，说"凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山"(《登涉》)，并讲了大量登山禁忌和入山符箓等。葛洪还例举出当时仙经所载的一大批适宜修道合丹的名山，并且自己最后也入罗浮山合丹修道，这说明魏晋时期是神仙道教逐步走向山林中修道的时期。当时的神仙道教仅重师承，不重道阶，不同教团和道派之间多不相统属，从而各自处于自由发展的状态。

神仙道教是适应当时士族社会的需要而兴起的道教，一些上层士族分子大多是由于自己对长生不死的追求和对社会人生所抱的幻想走上修道求仙的道路，这使神仙道教带上魏晋社会的时代特点。魏晋士族名士不拘礼节，风流放旷，而当时神仙道教中的"地仙"也可以出入人间，逍遥自在，毫不限制个性自由。当时神仙

道教中的世俗化倾向，显然是受了魏晋社会士族文化的影响。这种世俗化倾向在上层天师道中也存在，例如著名天师道徒王凝之，就一直携带妻子担任朝廷的官吏，而不是后世的职业道士。当时的道士还没有后世的道教观念，他们只知道和前世的早期道教、方士、隐士相比，我们不能拿后世的全真道或西方基督教作标准来要求他们。然而，魏晋时期的神仙道教毕竟是道教发展史上不可缺少的环节，后来在世界三大宗教之一的佛教影响下，逐步发展成南北朝时期的教会道教。

（五）魏晋时期的神仙道教受佛教的影响并不大，还基本保持着中国土生土长的宗教的民族文化风格。它当时不仅没有积极吸取佛教的宗教形式，反而给外来的佛教以巨大影响。

任继愈先生说："汉魏之佛教，属于佛道融合时期，它依附于道士，方术；晋、南北朝时期的佛教，属于佛、玄融合时期，它依附于玄学，并在依附的情形下逐渐得到滋长"（《中国佛教史·序》）。汉魏时佛教初入中国，为了布道的需要，首先汲取神仙道教的理论和方术，使自己处于"神仙佛教"的阶段。直到晋代，出家的僧人亦自称"贫道"，社会上人们亦将僧道泛称为道人道士。在魏晋人眼中，佛教亦不过神仙术的一种而已。晋代法显《神僧传》记载佛图澄"善念神咒，能役使鬼物。以麻油杂烟灰涂掌，千里外事，皆彻见掌中，如对面焉。亦能令洁斋者见。又听铃声以言事，无不效验。"其描述佛图澄与神仙道士无二。《晋书·佛图澄传》载后赵著作郎王度上疏说："佛，方国之神，非诸华所应祠奉。汉代初传其道，惟听西域人得立寺都邑，以奉其神，汉人皆不出家。魏承汉制，亦循前轨。"《广弘明集》卷十载《叙任道林辨周武帝除佛法诏》云："佛生西域，寄传东夏。原其风教，殊乖中国。汉魏晋世，似有若无。五胡乱治，风化方盛。"说明在魏晋时期，佛教对道教及中国社会文化的影响尚处于"似有若无"的阶段，至赵石虎倾心事佛图澄，佛教在社

会上的影响才日益扩大。葛洪著《抱朴子内篇》论神仙道教之事，竟无一语涉及佛教，这说明至少在葛洪在世时佛教对神仙道教影响还不大，当时的神仙道教还没有积极吸取佛教的宗教形式。南北朝时期，佛教在社会上的影响逐渐超过道教，佛道二教的斗争加剧。道教为了扩大自己的社会地位，同佛教抗衡，不得不努力汲取佛教的宗教形式，提高道教的宗教信仰素质。因此，神仙道教在同佛教的关系上，魏晋时期和以后的南北朝时期是不同的。

（六）魏晋时期的神仙道教具有明显的统治阶级意识，在神学理论体系和宗教素质上都比民间道教高一个层次，它不仅同社会上的淫祀和巫祝活动根本对立，而且还极力排斥民间道教。

早期道教在民间初创时，也主张废除淫祀，同社会上的巫祝进行斗争，把巫祝赖以谋生的群众吸收为早期道教的道民，迫使大批巫祝也变为道徒。由于民间道教的道士中不少人就是由社会上的流俗方士、巫觋、祝官变来的，和民间的巫祝活动与俗神信仰本有千丝万缕的联系，因此在对待巫祝的态度上并不象神仙道教那样水火不相容。民间巫祝和俗神信仰都认为人的灾祸、疾病都是由于鬼神作祟，民间道教沿袭了这个思想并把灾病同人的善恶行为联系起来，布道方式也大多采取服用符水、请神、打鬼和上章悔过诸术。魏晋时期的神仙道教是以知识水平较高的方士和山林隐逸为基础形成的，具有较高层次的宗教信仰素质和悠久的文化传统，已经能从理性主义的角度揭露巫祝迷信的荒谬性。葛洪的道教神学体系就是一个理性主义和非理性主义的综合体，他一方面宣传长生修仙的宗教信仰，一方面反对民间的巫祝迷信。葛洪说："夫福非足恭所请也，祸非禋祀所禳也。"疾病更是不知保养身体所致。"若养之失和，伐之不解，百痾缘隙而结，荣卫竭而不悟，太牢三牲，曷能济焉？俗所谓率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，

问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以讫尽，箧柜倒装而无余。或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，……愚民之蔽，乃至于此哉！"（《道意》）葛洪还用自己的切身体会否定灾病由鬼神而致的观念。他说："余亲见所识者数人，了不奉神明，一生不祈祭，身享遐年，名位巍巍，子孙蕃昌，且富且贵也。唯余亦无事于斯，唯四时祀先人而已。曾所游历水陆万里，道侧房庙，固以百许，而往返径游，一无所过，而车马无颠覆之变，涉水无风波之异，屡值疫疠，当得药石之力，频冒矢石，幸无伤刺之患，益知鬼神之无能为也"（《道意》）。因此，葛洪从神仙道教的立场出发，主张由朝廷立法禁绝淫祀和巫祝活动。他说："淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。惟宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息"（《道意》）。葛洪批判灾病由鬼神作祟的思想，反映了魏晋神仙道教和民间道教的道教观念根本不同，神仙道教有更高的宗教理论水平和信仰素质；他主张镇压民间巫祝活动的思想，又反映了神仙道教强烈的统治阶级意识。

魏晋神仙道教不仅同社会上的巫祝活动水火不容，而且还同民间道教相对立。王明先生说："就道教发展史来观察，葛洪确是一个关键性的重要人物。他抨击民间道教的活动那么起劲，民间道教的社会活动从此一蹶不振；他大力提倡神仙道教，神仙道教从此取得主导的地位，在上层社会盛行不息。这个情况，说明门阀地主阶级多么需要神仙道教来维护封建统治！"① 葛洪想以神仙道教取代民间道教，从而迎合统治阶级维护封建秩序的需要。他说："曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，

① 王明：《中国道教史》序，《世界宗教研究》，1987年第3期。

变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚”，“招集奸党，称合逆乱”，并称民间道教为“妖道”，主张对它们应一律禁绝，甚至连在江南广为流行的李家道“亦皆宜在禁绝之列”(《道意》)。

实际上，我国道教自魏晋之后，无论从宗教神学体系到组织结构上都表现出明显的层次性。梁代刘勰《灭惑论》称“道家立法，厥有三品：上标老子；次述神仙；下袭张陵。”其中“道家”一语即指魏晋南北朝时的道教。北周时道安《二教论》讲道教“一者老子无为；二者神仙饵服；三者符箓禁厌”，也认识到当时道教是由宗教化了的道家，神仙说和修仙方术，民间疗病去灾的鬼道三个层次组成的宗教神学体系。在组织结构上，从魏晋时起也分为上层神仙道教和下层民间道教两个较大的层次。神仙道教以长生修仙为本，主要在皇帝和士大夫中间活动，民间道教以治病却祸为务，以适应下层劳苦大众的需要。“老子无为”之说和“神仙饵服”之术，主要是上层神仙道教的宗教体系，而“符箓禁厌”的方术，则为民间道教所常用。道教在宗教神学体系和结构形态上的层次性，是由中国的国情、民情决定的。由于我国的文化教育一直为上层士大夫阶级所垄断，致使广大的农村人口处于未开化的蒙昧状态之中，给民间道教和巫祝的活动造成了相应的社会基础。人数众多的劳动阶层不可能象葛洪等士族知识分子那样探讨长生久视的仙学理论和烧炼金丹仙药，而只能从中简单地摄取对神仙的信仰和劝善的说教。他们更关心的是解除灾祸和疾病的直接威胁，因而去求助民间道士的符水和巫祝的祭祀。魏晋的社会本身存在着民间道教和巫祝活动的条件和社会需要，是不能靠行政命令的方法将它们禁绝的。事实也证明统治阶级屠杀黄巾起义的道民和镇压民间道教组织的屡次起义以及多次颁布废止淫祀的政令，都没有禁绝民间道教和巫祝的活动。马克思说：“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系

的时候，现实世界的宗教反映才会消失。……但是，这需要一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。"①中国道教自魏晋以来一直有上层神仙道教和下层民间道教乃至社会上的巫祝并存的局面，证实了马克思关于宗教产生、发展和消亡的理论。其实，民间道教在魏晋社会广泛传播也在客观上加固了神仙道教在上层社会的地位，增强了社会民众对神仙道士的尊重和信仰。从这个意义上说，上层神仙道教和下层民间道教也存在着既相互斗争又相互依存的关系。葛洪著《抱朴子内篇》公开宣传仙学理论和方术，这本身就有在民众中扩大神仙道教影响的意向。

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第96—97页。

第 三 章

葛洪和《抱朴子内篇》

《抱朴子内篇》是魏晋神仙道教的重要典籍，在中国道教的发展中曾产生过重大的历史影响。《内篇》为什么要在晋代出现？为什么会在葛洪的手上完成？这个事实并不是偶然发生的，而是和当时具体的"气候"条件有密切联系。一本在历史上有影响的重要著作的出现，也和植物的生长一样，需要一定的气候作条件。在这里，我们把当时社会的政治、经济和文化发展的大势，道教发展的总趋向以及社会民俗等内容，统称为著作产生的"大气候"。以前，我们主要对《内篇》的"大气候"进行了研究。人们知道，一部重要著作的出现不仅同整个社会和历史的"大气候"有关，而且还同作者个人的家庭、经历、社会交往、性格、爱好、学识特长及作者的人生观等条件有关，这些条件就是著作产生的"小气候"。下面，我们再逐步分析《内篇》产生的"小气候"，并最后揭示《内篇》的特点。

第一节 葛 洪 生 平

葛洪，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容人。其生卒年月，依《晋书·葛洪传》，论者多以葛洪生于晋武帝太康四年（公元283年），卒于晋哀帝兴宁元年（公元 363 年），享年八十一岁。① 其先世"葛天

① 关于葛洪之生卒年月，因史料有六十一岁和八十一岁两种记载，相互矛盾。目前暂依八十一岁说，因史料不足，留待日后再详加考定。

氏”，食封葛地，因以为姓。他的曩祖本为荆州刺史，因反对王莽，被迫徙往山东琅邪，故亦称琅邪人。东汉初，其先祖葛浦庐因起兵佐光武帝有功，官至骠骑大将军，封下邳僮县侯，后让国于弟葛文，遂南渡江而家于句容。

葛洪祖辈世代为官。其祖父葛系，学无不涉，有经国之才，在吴国历任吏部侍郎、御史中丞、庐陵太守、吏部尚书、太子少傅、中书、大鸿胪、侍中、光禄勋、辅吴将军等显职，封寿县侯。葛洪的从祖葛玄，字孝先，好神仙修炼之术，是东吴出名的道士，甚得吴主孙权崇信。葛玄学通古今，博览经传子史，好弹琴，诵老庄，懂医术，常行奇技仙术于世，有神验。曾师左元放，受仙经，又于天台、括苍、南岳、罗浮、阁皂诸名山修道，弟子500余人，入室弟子有郑隐、张泰言、孔龙、李参、王玄冲、张秦、仇真、李用、邹明、释道微、张恭等。吴人称之为“葛仙公”或“太极左仙翁”。葛洪之父葛悌，以孝友闻，行为士表，仕吴，历任五官郎、中正、建城南昌二县令、中书郎、廷尉平、中护军，再拜会稽太守。入晋后，除郎中，迁大中大夫，历位大中正、肥乡令、迁邵陵太守，卒于官。葛洪是葛悌的第三子，幼时很受父母宠爱，没督以早读书史。

葛洪13岁时，葛悌去世，家道中落。葛洪不得已躬执耕稼，并于农暇发愤读书。后又累遭兵火，连先人的藏书也烧光了。葛洪徒步行借，寻书问义，期在必得。他还砍柴卖钱以买纸笔，抄书诵习。年15岁，便开始作些诗、赋、杂文，自谓可行于代。

葛洪16岁时，开始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》，大义多所不通，于是去拜郑隐为师。郑隐，字思远，本大儒士，明五经，善律历、纬候，晚而好道，师事葛玄，受仙经，知丹道，且于九宫、三棋、天文、《河》、《洛》、谶记，莫不精研。郑隐以《礼记》、《尚书》教授学生，见之者皆肃然起敬。葛洪在学习期间，意志不专，但贪广览，自正经诸史百家之言，至短杂文章，看了近万卷书，但这些书只给他提供

了著述时引用的方便，并没有使他成为纯儒，也不能做经师。他对《河》、《洛》、图纬，一看而过，又对星书及算术、九宫、三棋、太一、飞符之属没有兴趣，直到以后才粗略地学过风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法。葛洪此时还学会了射箭，又得了刀楯、单刀、双戟等武术秘诀，并从事兵法的研习。这时葛洪的志向，只欲精治五经，著一部子书，令后世知其为文儒。他这时已树立起隐逸思想，因之看了巢父、许由等人的传记，就产生仰慕向往之情。

郑隐有50多个弟子，都充作仆使之役，一面从事采薪耕田等劳作，一面读书。郑隐所藏道书甚富，由于葛洪年少体弱，且为葛玄的从孙，也另眼相看，命葛洪抄写道书，这使葛洪得以独览了大批其他弟子难得一见的道经。郑隐对葛洪经过几年考验，便于马迹山立坛盟誓，将金丹仙术及其口诀悉授于葛洪，并传给他一些重要的仙经。然当时葛洪意在外学，“意思不专，俗情未尽，不能大有所得。”晋惠帝太安元年（公元302年），郑隐预料到江南将有兵乱，便率弟子去霍山隐居，葛洪未能从行。此时葛洪所学渐广，乃悔其少作，将以前所作的诗、赋、杂文，弃十不存一。

晋惠帝太安二年（公元303年），张昌举兵起义，其别帅石冰进攻扬州。葛洪恐家乡失陷，乃奉大都督顾秘之召，在家乡募集数百人，参加镇压石冰起义军。葛洪在这次战争中表现了自己的军事才能，以战功迁伏波将军。永兴元年（公元304年）石冰事平，葛洪没被朝廷录用，乃投戈释甲，去京师洛阳搜求异书。永兴二年葛洪北上洛阳，遇八王之乱，前路阻隔；想归乡里，又因陈敏据江东作乱，归路断绝，只好周旋于徐、豫、荆、襄、江、广数州之间。

光熙元年（公元 306 年），镇南将军刘弘任命嵇含为广州刺史，嵇含与葛洪有旧交，便荐葛洪为参军。葛洪想避乱南土，便答允嵇含，先到广州催兵，不料嵇含被仇人暗杀，葛洪便羁留在广州，并着手《抱朴子》的写作。

葛洪在广州滞留多年，绝意仕进，隐居罗浮山，与南海太守鲍靓相善。鲍靓，字太玄，琅邪人，汉司徒鲍宣之后，学兼内外，明天文、《河》、《洛》，能逆占将来，曾得阴长生和左慈所传仙术。鲍靓对葛洪非常器重，于永嘉六年（公元312年）授葛洪石室《三皇文》，且将女儿鲍姑嫁给葛洪为妻。葛洪此时已潜心修道，服食养性，并继续《抱朴子》的写作。

晋愍帝建兴二年（公元314年），葛洪同岳父鲍靓离广州北返乡里。这一年，他还同余杭令顾飏一起去大辟山访隐士郭文。回乡后州郡及车骑大将军辟，皆不就。

建兴三年（公元315年），琅邪王司马睿为丞相，大事招延人才，葛洪被荐名琅邪王丞相府。而后刘曜陷长安，愍帝出降，琅邪王承制，即晋王位于建康，改元建武（公元317年），辟掾属百余人，时人谓之"百六掾"，葛洪亦被辟为掾。在这一年，葛洪完成了《抱朴子》的著作。太兴元年（戊寅年，公元318年），晋元帝即皇帝位，下诏旌录吴之高德名贤，以葛洪前曾破石冰有功，赐爵关中侯，食句容之邑二百户，葛洪上书固辞，例不见许，遂恭承诏命。①

而后东晋朝政多变，人事屡更，南北士族矛盾激烈，晋元帝引刘隗、刁协为腹心，南方士族朝臣多离仕归隐。葛洪至迟在晋元帝永昌元年（公元322年）就已归隐（此年王敦举兵反，朝臣被杀或离去者大半，闰十一月元帝崩），并于太兴四年（公元321年）为晋陵郡内史张闿所建曲阿新丰塘，作《富民塘颂》。至咸和元年（公元 326年），葛洪仍在山中隐居修道。

---

① 《外篇·自叙》云"庚寅诏书，赐爵关中侯"，其中"庚寅"为"戊寅"之误。晋元帝于太兴元年（戊寅年）三月由晋王即皇帝位，"十二月癸巳，诏曰：汉高经大梁，美无忌之贤；齐师入鲁，修柳下惠之墓。其吴之高德名贤或未旌录者，具条列以闻。"（《晋书·元帝纪》），葛洪以此戊寅诏书封侯，因当时所封非一人，故其上书固辞而"适有大例，同不见许。"论者以建武元年葛洪封侯，疑庚寅为日期，皆误。

咸和初，葛洪因乡间有灾荒，生活迫困，又受司徒王导之召，补州主簿，后转为司徒掾。咸和三年（公元328年），因苏峻造反，攻破余杭，战事激烈，葛洪被迁为谘议参军。这时有先知之明的著名隐士郭文还山后得疾病而死，葛洪和庾阐为他作传赞颂他的品格。在郭文死后，葛洪慨叹人生无常，又复归隐，在浙江上虞兰风山等地修道，带领门徒和子侄辈从事炼丹实验。这期间葛洪的朋友干宝认为葛洪“才堪国史”，又推荐葛洪出仕，选为散骑常侍，领大著作，葛洪皆固辞不就。

晋成帝咸和八年（公元333年），葛洪以年老，急于炼丹自卫，听说交趾产丹砂，便请求到交趾郡的勾漏县作县令。晋成帝以其资高，不许，葛洪却说：“非欲为荣，以有丹耳。”得到皇帝同意后，葛洪便率子侄南下，至广州。广州刺史邓岳留住葛洪，葛洪便隐居在罗浮山炼丹。邓岳上表补葛洪作东官太守（据《晋书·地理志》，成帝时分南海郡另立东官郡），葛洪推辞不肯就职。邓岳便把随葛洪南下的侄子葛望（葛洪兄之子）提拔为记室参军。葛洪在罗浮山优游闲养，带领门徒和子侄辈修道炼丹，著述不辍。

晋康帝建元二年（公元344年）三月三日，葛洪将传自郑隐的《灵宝经》及其他仙经传授给弟子安海君葛望、葛世等。①

葛洪死前，忽给广州刺史邓岳疏云：“当远行寻师，剋期便发。”邓岳得疏，狼狈往别，未至，而葛洪坐至中午，象睡着一样死去了。尸体颜色如生，时人传说葛洪已尸解得仙。

① 《道教义枢》卷二、《云笈七签》皆六载：葛洪于晋建元二年三月三日在罗浮山以《灵宝经》传付弟子安海君望、世等，其中“望”指葛望，乃葛洪之侄，安海君或其道号欤？

第二节 葛洪的思想脉络和心理特征

魏晋时期的社会动荡，触发了人们个性的觉醒。曹操、刘备、孙权、诸葛亮、周瑜等人都以自己显明的个性，排演了三国鼎立的历史话剧。此后，历史舞台上仍然人才辈出，在政治、思想、文化等领域做了带有人物性格特色的表演。日本学者村上嘉实曾注意到这一历史现象，他说："六朝时代是人们美的世界觉醒的时代。过去的文学和艺术都被政治和道德束缚住了，只有进入六朝之后才分别在各自的领域独立出现，在乱世中开出了丰盛的花朵。从根本上说是觉察到人皆有自己的个性。从背景上看，激起人们这种个性自觉的影响是多方面的。诸如，处于乱世的危机感；同异民族及外来文化的对立；正统的'格'的后退和异端的'逸'的进步；批评精神的出现；感情的流露；由老庄哲学导致的本性的自觉等。因之个性的自觉，决定了六朝文化价值的多样性得到承认。"① 其实，这种人的个性觉醒的时代早在魏晋之初就开始了。西晋时嵇康讲过"六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然"（《难自然好学论》）的话，就反映了当时知识分子冲破儒教思想牢笼向自然的人性复归的愿望。魏晋南北朝时期的历史人物内心世界都比较复杂，他们大都具有自己显明的性格特征。生活在两晋时代的葛洪也是这样。例如他主张道本儒末，服膺神仙道教，却又为儒教的君道、臣节而呼号；他崇尚隐逸，不与世事，却关心朝廷的用人政策；他表面上好似守旧派人物，内心里却激荡着贵今应变的革新精神；他处世从不妄议人长短，却著文对郭泰、祢衡等社会名流大

① 村上嘉实：《六朝思想史研究》，平乐寺书店1974年3月版，第3页。这段文字，笔者译自该书的《序》，村上嘉实先生称儒家文化为中国传统文化的"格"，"逸"则指道家文化。

肆抨击。在我国古代的知识分子中，葛洪这类双重人格的表现并不罕见。我们应该根据魏晋时期的社会环境对葛洪的思想脉络和心理特征作具体分析，完整地展现葛洪的本来面目。

(一)不随世变的抱朴之士

葛洪在《外篇·自叙》中说："洪之为人也，(有脱文)而騃野，性钝口讷，形貌丑陋，而终不辩自矜饰也。冠履垢弊，衣或褴褛，而或不耻焉。俗之服用，俄而屡改。或忽广领而大带，或促身而修袖，或长裾曳地，或短不蔽脚。洪期于守常，不随世变，言则率实，杜绝嘲戏，不得其人，终日默然。故邦人咸称之为抱朴之士，是以洪著书，因以自号焉。"这段话点明了葛洪将自己的代表作题名为《抱朴子》的原因。"抱朴"二字，葛洪自认是他性格特征的概括。

葛洪的气质大致属于粘液质，性格内倾，具有坚定的意志和顽强的毅力。这种心理特征是他自幼就在不同于一般儿童的条件下养成的。他说："洪体钝性驽，寡所玩好，自总发垂髫，(有脱句)。又掷瓦手搏，不及儿童之群，未曾斗鸡鹜走狗马。见人博戏，了不目眄，或强牵引观之，殊不入神，有若昼睡。是以至今不知棋局上有几道，樗蒲齿名。"① 他幼时动作反应迟钝，不能协调地参加儿童们掷瓦、手搏的游戏，在言语和交际上也显得"为人木讷"(《晋书·葛洪传》)。这种心理倾向使葛洪长大后变得性格内倾，遇事喜欢独立思考，较执着于自己的见解，在社会活动中不肯随波逐流。葛洪对当时社会上广为流行的斗鸡、走马、下棋之类的博戏竟毫无兴趣，多数爱好博戏的名士也无法勉强他去参加，他甚至一辈子都不知道棋局上有几道，被人看作木讷呆板是毫不足怪的。然而葛洪这种木讷呆板的表现和那些无法参加博戏的智能低下的呆木头完全不同，他实际上早就对博戏留心作了观察。他说："每观戏者，惭恚交

① 本段引文凡不加注者，皆引自《外篇·自叙》。

集，手足相及，丑詈相加，绝交坏友，往往有焉。”葛洪通过自己独立思考，认为“此辈末伎，乱意思而妨日月，在位有损政事，儒者则废讲诵，凡民则忘稼穑，商人则失货财。至于胜负未分，交争都市，心热于中，颜愁于外，名之为乐，而实煎悴。”葛洪不顾下棋等博戏存在的社会需要，坚持按他的价值观念权衡利弊，从而在心理上把自己推向一个不同凡俗的境界，反过来把他不喜欢的博戏皆看作是庸俗之辈的末伎。他说：“惟诸戏尽不如示一尺之书，故因本不喜而不为，盖此俗人所亲焉。”我们分析了葛洪潜意识中合理化(rationalization)的心理，就不难理解他“期于守常，不随世变”的习惯也和那些思想保守，因循守旧的人思想方法不同。葛洪行舛于世，不合时宜，“发音则响于俗乖，抗足则迹与众迕”，倒是出于一种反潮流的心理。他揭露当时人们对流行服装的审美观点屡变，衣着忽宽忽窄，于是冷眼看破俗人在衣着上赶时髦的流弊，产生一种逆反心理，偏“不随世变”。由此可知，葛洪自诩为“抱朴子”，实是对自己个性的强调。

葛洪这类性格的人，一旦认准自己的目标，就不会轻易变更，同时会不顾社会舆论的非难和中途的挫折，坚持向这个目标迈进。葛洪在读书时就“时或寻书问义，不远数千里，崎岖冒涉，期于必得”(《晋书·葛洪传》)。为搜集神仙方术也是这样，他说：“余少好方术，负步请问，不惮险远。每有异闻，则以为喜。虽见毁笑，不以为戚”(《金丹》)。葛洪从青少年时期就为自己一生确定下了目标，这就是归隐山林，在归隐中著一部子书（即《抱朴子》），并炼制金丹，修道成仙。他说：“洪少有定志，决不出身，每览巢、许、子州、北人、石户、二姜、两袁、法真、子龙之传，尝废书前席，慕其为人。”因此，葛洪一生虽然有几次被迫出仕(因保卫桑梓或生活所迫、诏命不许)，但他不论战功，很快归隐山林，累辟不就，终于完成了《抱朴子》的写作，为后世留下一部子书。他皈依神仙道教，最后专为求

丹砂远去广州，在罗浮山修道终老。葛洪一生的道路，就是向着自己预定下的目标，不顾世人的误解和嘲笑，一步一步走过来的。

（二）安分知足的处世哲学

在家长制的中国封建社会里，知识分子不可能独立发挥历史创造作用，只能象附在皮上的毛，依附统治阶级讨生活。“学成文武艺，货于帝王家”，是在儒家礼教教育下知识分子中普遍流行的心态，他们走入仕途后只能充当皇帝统治人民的驯服工具。处在家长地位的统治者把国人划分为士农工商三教九流等不同群体来统治，迫使每个人都安于自己的社会角色，按三纲五常的社会规范安分守己的生活。专制君主可以随意干涉包括个人的言论、思想、感情、名誉等在内的人身权利，压抑人的个性，不允许存在政治上独立的人格。中国传统的专制政体呈现一种金字塔式的结构，处在顶峰的君主拥有至高无上的权力，可以按自己的意志制定法律而不受国民的任何监督。然而专制君主远不是自由的，更享受不到民主国家首脑的心情舒畅。世界上的政治领袖本身就是人格化的政治，中国的专制君主更是这个古老民族最卑劣的权力欲的化身。他要时时担心这个权力金字塔的稳定性和可控性，并把自己永劫不复地置于这个金字塔的威胁之下，而中国一切终生图谋权力的官吏更是在其中提心吊胆地混日子。这种政治体制造成社会各阶层和个人之间的相互倾轧，内斗不休，使整个国家形成一个缺乏社会动力的封闭体系，在这种体系中凝聚力大，摩擦系数高，竞争力小。生活在这种历史条件下的知识分子，无不为生存而艰难地在社会上寻找自己的位置和努力扮演相应的社会角色，同时又企图探讨精神解脱的途径。因此我国古代的思想家，都很注意处世哲学的探讨，在他们的著作中社会政治观、哲学思想和处世经验几乎是密不可分的。有趣的是，连我国最有权威的儒教在德国哲学家

黑格尔看来也近乎是一种官方的处世哲学。黑格尔说："孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训。""道德在中国人看来，是一种很高的修养。但在我们这里，法律的制定以及公民法律的体系即包含有道德的本质的规定，所以道德即表现并发挥在法律的领域里，道德并不是单纯地独立自存的东西，但在中国人那里，道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定。所以中国人既没有我们所谓法律，也没有我们所谓道德。那乃是一种国家的道德。""这道德包含有臣对君的义务，子对父、父对子的义务以及兄弟姊妹间的义务。这里面有许多优良的东西，但当中国人如此重视的义务得到实践时，这种义务的实践只是形式的，不是自由的内心的情感，不是主观的自由。所以学者们也受皇帝的命令的支配。"① 道家知识分子的处世哲学就和这种儒家士大夫立身处世的道德规范不同，它以守雌、贵柔、不争的策略避开皇权的政治压力和社会上人们相互倾轧的危险，追求精神上自得自足的境界。葛洪的处世哲学就基本上继承了道家的传统。王明先生指出，葛洪"说'金以刚折，水以柔全。山以高陊，谷以卑安。是以执雌节者，无争雄之祸。'这是有意识地采纳老聃的执雌、守柔、不争的人生哲学。他又说：'否泰有命，通塞听天。''穷达，时也，有会而不可力焉。'这是刻意袭取庄周说的'知其不可奈何而安之若命'，'死生、存亡、穷达，命也'和'安时而处顺，哀乐不能入也'的处世哲学和人生态度，有着浓郁的道家味道，可以视作他明显地撷取道家老庄思想的例证。"②

葛洪一生，奉行安分和知足的处世哲学。所谓安分，就是安于社会加于自已的角色，在行为上不超越自已一生所能达到的社会角色所允许的限度。据《外篇·自叙》说，葛洪"贫无车马"，又体弱

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆 1981 年版，第119、125页。

② 王明：《道家和道教思想研究》，第 56 页。

多病，"不堪徒行，行亦性所不好"①，再加上懒于应酬俗务，就于脆闭门却扫，不事交游，抚笔闲居。他不肯结交"豪权之徒"，又"不好干烦官长"，但有乡村良善的庶族平民请酒招待他，他也不摆士族的架子拒绝。在待人接物上，葛洪对非己分内之财，纤介不取；或得赏赐，必以分人；受人之施，终必有报，"非类亦不妄受其馈致"；自己恤人之宛，济人之困，皆不令人知，不图报答。葛洪的处事态度是"不为皎皎之细行，不治察察之小廉"，这种胸有远志而粗放应世的态度，显然和那些在小节上谨小慎微的人不同。例如他"粮用穷匮，急合汤药，则唤求朋类，或见济，亦不让"，"所食有旬日之储，则分以济人之乏，若殊自不足，亦不割已也。"

葛洪为人，不轻交无义之友，不喜谈是非之事。他说："世人多慕豫亲之好，推暗室之密，洪以为知人甚未易，上圣之所难，浮杂之交，口合神离，无益有损，虽不能如朱太叔一切绝之，且必须清澄详悉，乃处意焉。"中国每逢末世社会变乱之时，世人多拉成帮派死党，或依附权门，广结关系网。葛洪却于这种社会风气中持谨慎的交友之道，洁身自好，难免受到俗人的厌恶和排挤。"驰逐苟达，侧立势门者，又共疾洪之异于己而见疵毁，谓洪为傲物轻俗。"葛洪性格执拗，不仅不计毁誉，而且特别憎恶那些以权谋私、贪财行邪，横行乡里的无义之人。他说："洪尤疾无义之人，不劝农桑之本业，而慕非义之奸利。持乡论者，则卖选举以取谢。有威势者，则解符疏以索财。或有罪人之赂，而枉有理之家；或为逋逃之薮，而飨亡命之人。或挟使民丁以妨公役，或强收钱物以求贵价，或占锢市肆，夺百姓之利，或割人田地，劫孤弱之业，惚恫官府之间，以窥掊克之益，内以夸妻妾，外以钓名位，其如此者，不与交焉。"葛洪交友确为谨慎，他交的朋友，如郭文是晋代著名隐士；嵇含为古植物学

① 此段中引文凡不加注者，皆引自《外篇·自叙》。

家,《南方草木状》的作者;干宝是《晋纪》和《搜神记》的作者;邓岳对广州地方的工商冶金业发展有贡献,大多为有才学之人。葛洪这种洁身自好的交友之道,虽然弄得门前车马冷落,庭可罗雀,但是他不妄议人长短,不以口舌与人结怨,因此得以自保。他说:"洪自有识以逮将老,口不及人之非,不说人之私,乃自然也。虽仆竖有其所短所羞之事,不以戏之也。未尝论评人物之优劣,不喜诃谴人交之好恶。或为尊长所逼问,辞不获已,其论人也,则独举彼体中之胜事而已。其论文也,则撮其所得之佳者,而不指摘其病累。故无毁誉之怨。"葛洪这种口不言是非之事,隐恶扬善的处世方法,是由于接受汉末士人因品评人物结怨取祸的教训而来。他宁受"顾护太多,不能明辨臧否,使皂白区分"之讥,也不轻评人物,这和阮籍"口不臧否人物"的用心是同样良苦的。葛洪虽外表作出不论曲直的态度,内心里却是非皂白极为分明。葛洪这类双重人格,反映了专制宗法社会知识分子处世的苦衷,说明双重人格的形成也植根于深层的社会政治文化传统之中。

大凡外部活动狭窄的知识分子,往往有丰富的内部活动作补充。葛洪对外部世界无所追求,而内心世界却十分宽广深沉,他以任命知足的思想调节自己的情绪来解除社会压抑的痛苦。葛洪在现实生活中居屋不免漏,饮食不充余,行事受人讥,声名不出户,绝庆吊于乡党,弃荣华于当世,却无忧无虑,怡然自得。《晋书·葛洪传》赞曰:"稚川优洽,贫而乐道",便是对他这种心境的刻画。他说:"乐天知命,何忧何虑,安时处顺,何怨何尤"(《外篇·名实》)。又说:"知足者,常足也;不知足者,无足也。常足者,福之所赴也;无足者,祸之所踬也。""祸莫大于无足,福无厚乎知止"(《外篇·知止》)。这就是说,如果一个人在竞争中不识进退之机,贪求无已,反而招来灾祸,倒不如安分者无祸是福。实际上在封建社会的稳态体系中,竞争者反多惹祸招灾,冒尖后便处于危险境地,奋力进

取者倒不如静等机遇者得意外之福。因此智者多生功成身退，明哲保身之想，社会上任命知足的思潮较为流行。然而葛洪所谓知足，却要"器大量弘，审机识致，凌侪独往，不牵常欲，神参造化，心遗万物"(《外篇·知止》)，在心理上超越世俗的差别，达到一种高层次的自足境界。有了这种自足心理的人"被褐茹草，垂纶罝兔，则心欢意得，如将终身；服冕乘轺，兼朱重紫，则若固有之，常如布衣；此至人之用怀也"(《外篇·任命》)。葛洪把安分知足的处世哲学同修道结合起来，称这种心境叫作"真知足"。他认为人达到"真知足"后便"藐然不喜流俗之誉，坦尔不惧雷同之毁。不以外物汩其至精，不以利害污其纯粹"(《畅玄》)，这就把"真知足"的心理锻炼当成了通往神仙境界的阶梯。

(三)归隐著书的价值观念

葛洪自少年时代便绝意仕进，一生大约四分之三的时间隐居山林，他在《外篇》中借怀冰先生、逸民先生、居冷先生、乐天先生、玄泊先生之口，极力倡导隐逸思想。同时，他还发展了隐逸的社会理论，提出一套新的价值观念。

首先，葛洪认为知识分子归隐山林同巩固封建官僚制度并不矛盾，因为这些隐士"其静也则为逸民之宗，其动也则为元凯之表"(《外篇·任命》)，本身就是乱世中国家的贤才储备。他说："在朝者陈力以秉庶事，山林者修德以励贪浊，殊途同归，俱人臣也"(《外篇·逸民》)。同时，山林隐逸还能起到配合儒教"阐弘风化"的作用。朝廷对于隐士"从其志则可以阐弘风化，熙隆退让。厉苟进之贪夫，感轻薄之冒昧。虽器不益于旦夕之用，才不周于立朝之俊，不亦愈于胁肩低眉，谄媚权右，提赍怀货，宵征同尘，争津竞济，市买名品，弃德行学问之本，赴雷同比周之末也"(《外篇·逸民》)。葛洪认为朝廷应该通过表彰隐逸的方法，端正朝中的不正之风，遏制那

些争名夺利的贪夫。

接着，葛洪进一步破除了社会上崇尚做大官、求功名的儒教传统，提出隐逸高于达官显贵的新价值观念。他认为尽管在政治清明的尧舜之世，也会有"巢栖之客"、"握耒之贤"，因为"出处之事，人各有怀"(《外篇·嘉遁》)。葛洪说："嘉遁高蹈，先圣所许，或出或处，各从攸好。盖士之所贵，立德立言。若夫孝友仁义，操业清高，可谓立德矣；穷览坟索，著述粲然，可谓立言矣。夫善卷无治民之功，未可谓之减于俗吏。仲尼无攻伐之勋，不可以为不及于韩、白矣。""道义既备，可轻王公。而世人所畏唯势，所重唯利；盛德身滞，便谓庸人；器小任大，便谓高士。或有乘危冒嶮，投死忘生，弃遗体于万仞之下，邀荣华于一朝之间，比夫轻四海爱胫毛之士，何其缅然邪！"(《外篇·逸民》)这样，葛洪打破了世俗重势重利的价值观念，认为隐士既能立德，又能立言，比俗吏的价值高得多。他再进一步说："若夫剖符有土，所谓禄利耳，非富贵也。且夫官高者其责重，功大者人忌之。独有贫贱莫与我争，可得长宝而无忧焉"(《外篇·逸民》)。这样，在葛洪看来，被社会上俗人所鄙薄的清贫、守拙、寡欲等，反而成了隐士值得骄傲的地方。葛洪虽也强调世俗政治的重要，说"大儒为吏，不必切事"(《逸民》)，但在他眼里，按道家之言处世的隐士毕竟是"巨象"，他们不参与世俗政治"譬犹干将不可以缝线，巨象不可使捕鼠"(《外篇·用刑》)。他说："夫麟不吠守，凤不司晨，腾黄不引犁，尸祝不治庖也。且夫扬大明乎无外，宣妪煦之和气者，日也。耀华灯于暗夜，治金石以致用者，火也。天下不可以经时无日，不可以一旦无火，然其大小不可同也。江海之外，弥纶二仪，升为云雨，降成百川，而朝夕之用，不及累仞之井，灌田溉园，未若沟渠之沃，校其巨细，孰为旷哉！"(《外篇·逸民》)世俗政治虽切实用，但仍不如道家隐逸为高。

葛洪认为山林隐逸的社会作用，一是"陶冶童蒙，阐弘礼教"

(《外篇·逸民》);二是著书立说,垂名后世;三是在山林中修身养性,得道成仙。实际上,山林中的隐士既然失去了在朝中建立功业的机会,除了修道追求长生外,大多把著书立言作为终身大业,甚至认为著书比做官更能扬名后世。葛洪借玄泊先生之口说:"吾特收远名于万代,求知己于将来,岂能竞见知于今日,标格于一时乎!"(《外篇·重言》)

葛洪就是把著一部子书(即《抱朴子》内外篇)当成了自己一生的功业。他说:"洪年二十余,乃计作细碎小文,妨弃功日,未若立一家之言,乃草创子书",他的心愿是"念精治五经,著一部子书,令后世知其为文儒而已"(《外篇·自叙》)。葛洪致力于《抱朴子》的著述,不仅是他隐逸思想发展的必然结果,同时也因受汉末文风转变的影响。本来汉儒崇经,以德行为本,文章为末,子书的地位不受重视。但东汉后期,儒生专治一经,固守师法的繁琐章句之学日见式微。王充就公开赞扬能自己著书立说的鸿儒远远胜过只通一经的儒生,他说:"能说一经者为儒生;博览古今者为通人;采掇传书以上书奏记者为文人;能精思著文连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人,通人胜儒生,文人逾通人,鸿儒超文人。故夫鸿儒,所谓超而又超者也。以超之奇,退而与儒生相料,文轩之比于敝车,锦绣之方于缊袍也"(《论衡·超奇》)。此后,两汉之重道轻艺、重经轻子、重述轻作的文风,遂渐向相反的方向转变。魏晋时期,学者已不象汉儒那样专守一经,而是形成博览群书、儒道双修或儒玄双修的新风气。葛洪初学时便非纯儒,并佩服王充为"冠伦大才"(《外篇·喻蔽》),想象王充著《论衡》一样著一部子书。他在《自叙》中说:"洪既著《自叙》之篇。或人难曰:昔王充年在耳顺,道穷望绝,惧身名之偕灭,故《自纪》终篇。先生以始立之盛,值乎有道之运,方将解申公之束帛,登穆生之蒲轮,耀藻九五,绝声昆吾,何憾芬芳之不扬,而务老生之彼务?"由此可推知葛洪所作《自叙》是想暗比王充

的《自纪》。实际上《抱朴子外篇》和《论衡》本不乏相合的痕迹，且不说元气论和进化论的观点二书相通，即在篇目文字上，诸如《自叙》与《自纪》；《钧世》与《齐世》；《正郭》、《弹祢》、《诘鲍》和《问孔》、《非韩》、《刺孟》，均可看出相互承袭之处。葛洪承袭了王充尊重子书的思想，且有新的发展。他一反汉儒德本文末的传统，提出了德行文章同为君子之本的新价值观念。葛洪说："德行文学者，君子之本也"（《外篇·循本》），"文章虽为德行之弟，未可呼为余事也"（《外篇·尚博》）。不仅如此，他甚至还说德行易见而粗，文章难识而精，"吾故舍易见之粗而论难识之精，不亦可乎！"（《外篇·尚博》）这样，葛洪从根本上改变了儒家以做高官显亲扬名为贵，以德行为本文章为末的旧价值观念，为知识分子开辟了一条归隐著书的人生道路，并自己沿着这条路走下去。

（四）议政救世的政治态度

葛洪一面推崇隐逸思想，鼓励知识分子脱离朝政，一面又打破孔子所谓"不在其位，不谋其政"的说教，主张山林中的隐士可以"论世务"、"议政事"。他的《抱朴子外篇》就是一部以隐士身分议政的著作。在《外篇·应嘲》中，客人曾嘲笑葛洪这种政治态度说："今先生高尚勿用，身不服事，而著《君道》、《臣节》之书。不交于世，而作讥俗救生之论。甚爱骭毛，而缀用兵战争之法。不营进趋，而有《审举》、《穷达》之篇；蒙窃惑焉！"葛洪却认为这恰是隐士"与事变通"的表现，并回答说："君臣之大，次于天地，思乐有道，出处一情，隐显任时，言亦何系？大人君子，与事变通。老子无为者也，鬼谷终隐者也，而著其书，何必身居其位，然后乃言其事乎！夫器非琼瑶，楚和不泣；质非潜虬，风云不集。余才短德薄，干不适治，出处同归，行止一致。岂必达官乃可议政事，居否则不可论治乱乎！"这样，葛洪著《外篇》"言人间得失，世事臧否"，不仅宣泄了

自己潜藏的参政欲望，而且堂皇地尽了隐士议政的职责。

中国古代的知识分子，由于自幼受传统文化的熏陶，形成一种建功耀祖的功利思想和对国家君民的忧患意识，没有真正不关心政治者。且莫说葛洪这种和光同尘，几次出仕的人，就连他的老师郑隐和左慈，《外篇》中也记载着其对"汉之末世，吴之晚年"的叹息，足见也没真正忘情政治。下面，我们具体分析葛洪著书议政救世的政治态度。

我们不妨借用一些社会上的俗语来描述葛洪政治态度的基本倾向。大凡一个政权行将垮台之际，社会上人们的政治态度略分三派。其一为"拆台派"，这部分人对旧政权的维持不再抱任何希望，认为只有促使旧政权早些垮台才是社会政治的出路。这批拆台的人有不少思想敏锐的知识分子，有的难免要成为旧政权刀头之牺牲，但能起到唤醒民众促进社会变革的作用。其二是"保台派"，这批人以卫道者的面目仍在旧政权中钻营，有的还帮助统治者镇压反对派以维护旧政权的安定。其三是"补台派"，这批人介于拆台派和保台派之间，政治态度相当复杂。其中有旧政权内部的人搞变法图治，企图自我救亡者；有温和地为旧政权献计献策，修补漏洞者；有激烈地批评旧政权的弊病，议政救世，反为旧政权所不容者；又有空论惑世，倡言改革，以猎取高名者。葛洪的政治态度，就基本上属于补台派，他以隐士的身份坐而议政，提出了一套补台救世的政治设想。我们称葛洪为"补台派"，虽然用语失之粗俗，但比称他为保守派或守旧派要确切。

在《抱朴子外篇》中，葛洪补台救世（即挽救旧政权）的主张略分三个方面。一为政治方面，他著《良规》篇对魏晋社会兴起的禅让废立的政权交替方式大加申斥，又在《君道》、《臣节》、《审举》、《用刑》、《省烦》、《弭讼》诸篇中为士族政权进行政治设计，表达了他力图割除时弊，挽救旧政权的愿望。二为思想文化方面，葛洪作

《勖学》、《崇教》诸篇想以汉儒治学的精神来纠正当时学风不正的弊病，同时又作《尚博》、《钧世》、《广譬》、《博喻》、《循本》、《文行》诸篇以自己进化发展的新文学观来变革汉儒的旧传统观念。三在社会风俗方面，葛洪不仅以《汉过》、《吴失》诸篇总结历史教训，并特别作《酒戒》、《疾谬》、《刺骄》、《讥惑》诸篇以正风化，鞭挞玄学末流颓废派和王孙公子们纵欲放诞、傲慢轻薄的社会风潮。在以上诸方面中，葛洪对政府任用官吏，选拔人才的问题尤为重视。盖因补台派知识分子往往对朝廷的官吏选用制度中的不合理现象最为敏感，总以为人才的任用是解决一切社会问题的关键。拙著因题目所限，不再详细讨论葛洪《抱朴子外篇》的具体内容，仅指出他议政救世的政治态度是很显明的。

（五）贵今应变的进步思想

葛洪的思想方法，有两点颇具历史进步意义。其一是他继承了荀况"至治之极复后王"(《荀子·成相》)的贵今派思想，又采纳了王充的历史进化论观点，反对尚古之说。其二是他能根据当时社会的弊病和现实条件，采取"与事变通"的态度，在政治、文化方面提出新的主张，不泥守成规和旧观念。

葛洪的贵今思想，贯穿于《内篇》和《外篇》之中。他在《外篇·钧世》中说："古书虽质朴，而俗儒谓之堕于天也，今文虽金玉，而常人同之于瓦砾也。然古书者虽多，未必尽美。"在《外篇·尚博》中他尖锐地批判了世俗由来已久的贵古贱今思想，他说："俗士多云今山不及古山之高，今海不及古海之广，今日不及古日之热，今月不及古月之朗。何肯许今之才士，不减古之枯骨。重所闻，轻所见，非一世之所患矣。"其实这种"重所闻，轻所见"，"神贵古昔而黩贱同时"的旧观念深深植根于崇拜圣贤的民族文化传统之中，葛洪这种敢于冲破传统观念的精神是难能可贵的。王明先生说："葛洪

的贵今思想，不是偶尔一次出现。”“坚持凡事今不如昔，是历史倒退的观念作祟。承认今胜于古，这是历史进化的思想。葛洪从多方面反复说明今胜于古，这样的观点是值得肯定的。”①

葛洪喜欢独立思考，不肯人云亦云，当发现圣人之言和世俗之见有不切实用处或谬误时，就果断地提出自己的见解，变通古人的教条和驳斥世俗之见。例如葛洪虽信奉神仙道教，却针砭世俗的迷信和祭祀，破除俗人敬天畏天的思想。他虽推崇儒教，却又诋訾礼法的繁缛，主张删定三礼。他还主张采取法术家的刑治主义整饬时政；提出用人需经考试和举贤者应负担保责任的人事方案；倡导清新的文学创作和鉴赏理论以及重著作、重子书的新文风等，这都反映了他“与事变通”的革新精神。

我们知道，“仁”是儒家传统思想体系的核心之一，表现在政治纲领上就是要实行德治主义，行“仁政”；表现在用人标准和教育路线上，就是重德轻才，唯德是举。葛洪在《外篇·用刑》中提出“刑为仁佐”的主张，并说：“善为政者，必先端此以率彼，治亲以整疏。不曲法以行意，必有罪而无赦。若石碏之割爱以威亲，晋文之忍情以斩颉。故仁者为政之脂粉，刑者御世之辔策。脂粉非体中之至急，而辔策须臾不可无也。”这就把刑治放在比只起脂粉作用的德教更重要的位置上了。其实当时以法术治国的主张，早有曹操、诸葛亮等政治家倡之。“魏之初霸，术兼名法”（《文心雕龙·论说篇》），这些法家的刑治措施到晋代之后又得到葛洪的呼应。②在政府擢用人才的路线上，葛洪又发展了曹操、徐干等重才智、轻德行

① 王明：《道家和道教思想研究》，第65—66页。

② 中国古代法家和刑名家的思想，和现代社会法制观念有本质的不同，这种法律的特点是对违犯封建专制的不规行为予以处罚，而无保护公民权利的作用。本文把刑名法术学的主张称为“刑治”，葛洪“以杀止杀”的思想实质为刑治主义，和德治主义互为补充，同属封建宗法政治体系。

的思想,提出了“明先仁后,明居仁上”的新理论。葛洪的仁明之辩实际上就是中国历代皇帝都重视的德才之辨,不过“明”的范畴更大些。他说:“杀身成仁之行可力为而至,鉴玄测幽之明难妄假。精粗之分,居然殊矣。夫体不忍之仁,无臧否之明,则心惑伪真,神乱朱紫,恩算不分,邪正不识,不逮安危,则一身之不保,何暇立以济物乎?”(《外篇·仁明》)自魏晋九品官人法流行之后,社会上在凭家世出仕的前提下又恢复了儒教重德轻才的传统,曹操在战争中用人重才的主张早已湮没无闻。当时取得政权的统治者从维护个人的权力出发,净找些忠实奴才和伪君子当官。葛洪切中时弊地提出仁明之辩,变通了儒教的政治传统。他在《外篇·仁明》中甚至说:“莫不有仁心,但厚薄之间”,“奸臣贼子犹能仁矣!”在《外篇·博喻》中还说“尧政不必皆得”,“桀事不必尽失”,这些同儒教传统唱反调的话皆可说明葛洪并不是固守旧教条的保守派。葛洪贵今应变的思想,在《抱朴子》中有多处表现,这些思想是有社会进步意义的。

(六)舍儒从道的人生归宿

王明先生说:“葛洪这个飘零没落的士族分子,他的前后思想变迁的脉络,大体就是从入世而遁世,从儒家而皈依神仙道教。但也始终没有忘怀儒家和道家。这是与他的阶级出身、所处时代和个人遭遇息息相关的。”①

葛洪生活在政治黑暗,内外矛盾交织,社会动荡不安的晋世,虽然16岁便读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》等儒家著作,“以儒学知名”,但在当时学风影响下博览群书,“竟不成纯儒,不中为传授之师”(《外篇·自叙》)。当时社会战争频仍,各种灾难纷至沓来,葛

① 王明:《道家和道教思想研究》,第57页。

洪生活很不安定，精神上消极悲观，所谓"百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，可无恋也"（《论仙》）。另外，司马氏政权也对江南士族实行歧视的政策，从吴土归附的初年算起40年仍把江南士族排除在经术考试之外，等于将他们"见同于左衽之类"（《外篇·审举》）。葛洪在进取无路的条件下，从少年起就立志"决不出身"，虽著《外篇》论人间得失，世事臧否，但终觉回天无术。他一生曾几次被迫出仕，但官位也只是僚佐之类的职务，并不能伸展他的才志。再加上当时官场"台阁失选用于上，州郡轻贡举于下"（《外篇·审举》），朝政为权臣和朋党把持；社会上的学术风气也日见衰替，青年知识分子已无心致力学术，而是多务交游以结党助，偷世窃名以求济渡，这都使葛洪深恶痛绝。葛洪在经过几番挣扎之后，愈加无心仕宦，于是提出道本儒末的主张，公开倡导知识分子走归隐山林的道路。葛洪幻想有个清静恬愉的神仙世界，终于舍儒从道，携子侄辈和徒弟到罗浮山炼丹修道，成为历史上著名的道教学者。

应该说明，魏晋时期已没有汉代意义上的纯儒，当时玄学家的新学在河南兴起，波及江南较晚，故晋初江南尚保留着汉学的传统。① 葛洪自幼受的儒学教育，便是江南的旧儒学，这套儒学和先秦的儒家学派本不相同，而是董仲舒之后那套讲三纲五常的谶纬神学，即方士化的儒学。玄学兴起之后，这套旧儒学被清谈名士弃若敝履，但在那些明谶纬和风角、星算的方士中仍然流传。例如葛洪的老师郑隐，本是"兼综九宫三棋、推步天文、《河》《洛》谶记，莫不精研"的神仙道士，却"以《礼记》、《尚书》教授不绝"（《遐览》），可知他教授的多是这套旧儒学。玄学之风波及江南之后，促使江南学风发生急剧变化，连神仙方士也不再用旧儒学文饰自己，当时社会上迅速兴起了以清谈名士派的逍遥论，隐士道士派的养生论和

① 参见唐长孺：《读抱朴子推论南北学风的异同》，载《魏晋南北朝史论丛》，三联出版社1955年版，第351—381页。

玄学末流颓废派的纵欲论为主的不同社会思潮。葛洪除了能接受有黄老道家渊源的养生论外，对士族名士的逍遥和纵欲两派都看不惯，从而提出了以道为本的思想。葛洪所说的"道"，也不同于先秦和汉初的道家学派，而是汉末神仙方士的黄老道。在《论衡·道虚》篇中，王充已把黄帝和淮南王升仙的传说以及辟谷、食气等神仙方术全包括在道家之内，葛洪则自称"其《内篇》言神仙、方药、鬼怪、变化、养生、延年、禳邪、却祸之事，属道家"(《外篇·自叙》)。方维甸《校刊抱朴子内篇序》云："《抱朴子内篇》，古之神仙家言也。虽自以《内篇》属之道家，然所举仙经神符，多至二百八十二种，绝无道家诸子。且谓老子泛论较略，庄子、文子、关尹喜之徒，祖述黄老，永无至言，去神仙千亿里。寻其旨趣，与道家判然不同。"其实那时道家的含义已和神仙家无别。葛洪既以道为本，"尤好神仙导养之法"(《晋书·葛洪传》)，对养生的方术有特别的兴趣和爱好，他皈依神仙道教决不是偶然的。

葛洪这种舍儒从道的道路，在当时的神仙道教中颇有代表性。著名道士如阴长生、左慈、葛玄、郑隐，大致也是走的这条路，后世吕洞宾等人儒道双修，出儒入道，皆是对神仙道教中这种传统的继承。葛洪曾将儒、道二条路的难易程度作了比较，他说："儒者，易中之难也。道者，难中之易也。夫弃交游，委妻子，谢荣名，损利禄，割粲烂于其目，抑铿锵于其耳，恬愉静退，独善守己，谤来不戚，誉至不喜，睹贵不欲，居贱不耻，此道家之难也。出无庆吊之望，入无瞻视之责，不劳神于七经，不运思于律历，意不为推步之苦，心不为艺文之役，众烦既损，和气自益，无为无虑，不怵不惕，此道家之易也。所谓难中之易矣。夫儒者所修，皆宪章成事，出处有则，语默随时，师则循比屋而可求，书则因解注而释疑，此儒者之易也。钩深致远，错综典坟，该《河》《洛》之籍籀，博百氏之云云，德行积于衡巷，忠贞尽于事君，仰驰神于垂象，俯运思于风云，一事不知，则

所为不通，片言不正，则褒贬不分，举趾为世人之所则，动唇为天下之所传，此儒家之难也。所谓易中之难矣。笃论二者，儒业多难，道家约易，吾以患其难矣，将舍而从其易焉。"(《塞难》)葛洪具体而生动地描绘了知识分子在儒家和道家不同道路上生活的两幅世态画，显然道家修仙的道路更适合他的心理特征，于是他表明了自己舍儒从道的志向。

葛洪脱离人间世务，不顾俗人的惊怪和嘲笑遁入山林，是经过长期思想准备的。他说："予忝大臣之子孙，虽才不足以经国理物，然畴类之好，进趋之业，而所知不能远余者，多挥翮云汉，耀景辰霄者矣。余所以绝庆吊于乡党，弃当世之荣华者，必欲远登名山，成所著子书，次则合神药，规长生故也。俗人莫不怪予之委桑梓，背清涂，而躬耕林薮，手足胼胝，谓予有狂惑之疾也。然道与世事不并兴，若不废人间之务，何得修如此之志乎？见之诚了，执之必定者，亦何惮于毁誉，岂移于劝沮哉？聊书其心，示将来之同志尚者云。后有断金之徒，亦与余之不异也"(《金丹》)。葛洪为了完成《抱朴子》的写作，炼成仙丹求得长生不死，终于选择了神仙道教作为自己的人生归宿。

综上所述，可以看出葛洪的思想脉胳和心理特征是多层次的和充满矛盾的，同时又是统一的和前后连贯的。在一定的社会历史条件下，一个人的命运往往是他本人的性格和智能的画卷在他一生中所有机遇下的展开。社会的机遇给出各种可能性，而不同性格不同智能的人则会作出不同的选择。我们了解了葛洪其人的个性和社会境遇，就不难发现他一生走过的道路和最后的归宿有着某种内在的必然性。象葛洪这样想有所作为的人在多方寻求后竟认为神仙道教是自己最合适的社会位置和人生归宿，后世一些有才华的知识分子遁入道教就不难理解了。

第三节　葛洪在神仙道教中的师承

葛洪信奉的神仙道教，其最初形态是战国时期的"方仙道"。在史书中，我们不仅可以看到史家已著录了"方仙道"的名称，而且也可看到一些关于"方仙道"活动的记载。例如战国时在燕齐一带，而后在吕不韦、秦始皇、汉武帝、淮南王刘安、王莽、楚王刘英等周围，都可追寻到方仙道活动的踪迹。其中尤以汉武帝封禅为方仙道一次较大的活动，且当时方仙道中的方士已有"道士"之称。[①] 至汉顺帝时以黄老道为核心形成民间早期道教组织，更促进了上层社会方仙道的活动。黄巾起义失败后，早期道教分化，曹操集方士于许都，给方士们传经、收徒、组织上层道教提供了条件，于是魏晋神仙道教便以原来方仙道的方士、修仙的隐士、早期道教的上层道士为基础形成和发展起来了。葛洪的金丹派神仙道教，就可追溯到研习邹衍《重道延命方》的燕齐方士。从秦始皇寻找天然不死之药；到汉武帝直接化丹砂为黄金；再到淮南王刘安的方士著《鸿宝苑秘书》讲金丹术；而后有刘向试作黄金(《汉书·刘向传》)和王吉以伪金易车马衣服(《汉书·王吉传》)；《列仙传》记载了任光、主柱皆饵丹砂，而赤斧能以水银炼丹；至前汉末史子心已把假黄金用作延年药了[②]。据陈国符先生考证，著名的金丹术著作《太清金液神丹经》(葛洪称为《太清丹经》)和《黄帝九鼎神丹经》(葛洪称为《九鼎丹经》)均在西汉末东汉初出世，[③] 说明至少在新莽时期我国金丹术

---

① 据《史记·封禅书》索引，唐人顾胤引《汉武帝集》，记汉武帝杀翟鷹(字子侯)后安抚其家人说："道士皆言子侯得仙，不足悲！"而后王莽时的西门君惠和李通，亦被称为"道士"。

② 《抱朴子内篇·黄白》引桓谭《新论》。

③ 陈国符：《道藏源流续考》，台湾明文书局1983年版，第289—297页。

已发展成熟。总之，中国的金丹术，原是古代方仙道的主要方术，是他们用了五、六百年时间苦心发展起来的。葛洪将还丹金液视为仙道之极，靠服金液还丹成仙，故称为金丹派神仙道教，这个道派本身也是对秦汉间方仙道金丹术传统的继承。

我们知道，魏晋时期的神仙道教，以师徒相传为宗教特征，经书多以秘密的方式授受。我们要说明葛洪在神仙道教中的位置，必须从追索葛洪所受道经的承传系统入手，弄清葛洪的师承。

葛洪说："昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也"(《金丹》)。由此可知，江南的金丹派神仙道教是由左慈传到葛洪的从祖葛玄，再由葛玄传到郑隐，后由郑隐传到葛洪的。

汉末一些著名神仙道士都存有许多道书，"方策既山积于儒门，而内书亦鞅掌于术家"(《勤求》)，干吉、帛和、张陵、阴长生、左慈等道教首领则藏有一些包括金丹术在内的珍贵道经。葛洪《神仙传》记张陵"遂学长生之道，得黄帝九鼎丹法"，后传弟子王长、赵升；还记有汉末阴长生从马鸣生学道，于青城山受《太清神丹经》之事。盖张陵和马鸣生俱在四川传道，想必相互间亦有联系。例如《旧唐书·经籍志》著录《仙人马君阴君内传》一卷，题为赵升(张陵弟子)撰。另在《道藏》中收有《太清金液神丹经》三卷，经文谓传自阴长生，卷上则有正一天师张道陵(即张陵)的序，卷中还附有郑隐的按语及葛洪对鲍靓遇仙人阴长生受尸解法之事的记述。这说明在左慈之前，《九鼎丹经》和《太清丹经》就曾流传到张陵和阴长生手中，

后来又传给他们的徒弟。直到曹操把原来流散在社会上的一大批神仙道士集中到京都，给他们拜师传经创造了条件，神仙道教金丹派亦由此而兴。当时的著名道士鲁女生、封君达、左慈俱在曹操招致的方士集团中研习道术。据《神仙传》记载，号称青牛道士的封君达曾拜鲁女生为师，得《五岳真形图》及还丹诀。《汉武帝外传》又称封君达后来入玄丘山，临去又传左元放。由此可知，金丹派的道经，先在汉末的方仙道中流传，后来传到左元放手中，然后由左元放传往江南的。左慈所传的不仅有《九鼎丹经》、《太清丹经》等炼丹术著作，还有《金银液经》及《黄白中经》等炼金术著作。葛洪说："余昔从郑公受九丹及《金银液经》，因复求受《黄白中经》五卷。郑君言，曾与左君于庐江铜山中试作，皆成也。然而斋洁禁忌之勤苦，与金丹神仙药无异也"(《黄白》)。这就是说，葛洪的金丹术，全是由左慈经郑隐传给他的。

需要提及，汉末时魏伯阳已在《周易参同契》中对炼丹术进行过革新。据笔者考据，魏伯阳用易象描述的炼丹法即为《九鼎丹经》中的"第一鼎"。[①] 这说明，早在汉末时阴长生就曾把重要的金丹术经典传给了江南的魏伯阳，只是由于魏伯阳拘于神仙道教怕"泄天机"殃及子孙的禁忌，用文奥雅难通，只在淳于叔通和徐从事几个人之间传注，没有被当时的多数道士理解。直到葛洪著《抱朴子内篇》，才大大推进了金丹术的发展。

葛洪的神仙道教，除承传金丹术经典之外，还传授重要符书《三皇内文》、《五岳真形图》和讲变化之术的道经《墨子枕中五行记》。据《内篇·遐览》记载："或问：'仙药之大者，莫先于金丹，既闻命矣，敢问符书之属，不审最神乎？'抱朴子曰：'余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古者仙官至人，尊

---

① 参见拙作《中国科学史上的〈周易参同契〉》，载《文史哲》1983年第6期。

秘此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一传，传之歃血而盟，委质为约。'"他又说："其变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷。昔刘君安未仙去时，抄取其要，以为一卷。"其次有《玉女隐微》和《白虎七变法》，也是讲变化之术的道书。《墨子枕中五行记》本由研习墨子之术的刘根传开，《三皇文》则早有帛和得之。汉末左慈也精于变化之法，又会房中补导之术，因之他承传的神仙道教皆传他受于封君达的《五岳真形图》等符书和变化之法、房中之术。葛洪见到的这些道书，直接传自郑隐。据葛洪说，他从郑隐学道时，"然弟子五十余人，唯余见受金丹之经及《三皇内文》、《枕中五行记》，其余人乃有不得一观此书之首题者矣"（《遐览》）。此外，葛洪还自郑隐处受了房中术的秘诀，他说："此法乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。""余承师郑君之言，故记以示将来之信道者，非臆断之谈也"（《释滞》）。

《三皇内文》是一种召劾鬼神的符书，有天、地、人三卷。葛洪说："昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》，以劾召万神"（《地真》）；又云："家有《三皇文》，辟邪恶鬼，温疫气，横殃飞祸"（《遐览》）。《三皇文》就是著名的《三皇经》，应收入《道藏》洞神部，今已佚。葛洪的《三皇文》，除直接受之其师郑隐之外，据道书所记，他还从其岳父鲍靓处得到一部与世不同的《三皇文》。盖《三皇文》本有两种，汉代西城山王君和帛和所得为《小有三皇文》，由郑隐托言出自黄帝而传葛洪。鲍靓所得为后出之《大有三皇文》，亦传葛洪。① 鲍靓字太玄，琅邪人，② 汉司隶鲍宣之后，晋怀帝永嘉六年（公元312年）为南海太守，与在广州罗浮山隐居修道的葛洪

---

① 见陈国符：《道藏源流考》（上册），第72—73页。

② 鲍靓，《晋书·葛洪传》称鲍玄，上党人；《晋书·鲍靓传》称靓字太玄，东海人；《太平御览》卷664引《神仙传》云琅邪人。据吴士鉴、刘承干《晋书·鲍靓传·斠注》论定，应以"琅邪"为是。郡望不同，盖晋代侨立郡县所致混乱。

相往来，有时语论达旦，并以女妻洪。鲍靓尝见仙人阴长生，获授道诀及尸解之法，又“以晋元康二年二月二日登嵩山，入石室清斋，忽见古三皇文，皆刻石为字，尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受，后传葛稚川”（《云笈七签》卷四）。《云笈七签》卷六又云“鲍君所得石室之文，与世不同，洪或兼受也。”其实在魏晋时期的神仙道教中，道书在家族和亲戚内部流传被视为很自然的事，鲍靓既为葛洪的妻父，二人切磋道术，承传道书，就不必象葛洪和郑隐之间那样举行立坛拜师的宗教礼仪。况且葛洪在见到鲍靓前已拜郑隐为师，受丹经、《三皇文》并诸道术，当时的神仙道教最重师承道统，葛洪在《抱朴子》讲到他的师承系统仅是从左慈到郑隐一脉相传，当属不误。《仙苑编珠》引马枢《道学传》云：“鲍靓乃葛洪妻父，于罗浮山俱得道。”《云笈七签》卷一百六《鲍靓真人传》称“靓学明经术纬侯，师左元放，受中部法及《三皇》、《五岳》劾召之要。行之神验，能役使鬼神，封山制魔”。这样看来，鲍靓和葛洪都是左慈的传人，属于神仙道教中同一个师承系统。

葛洪承传的还有一部最著名的道经，就是《灵宝经》。此经亦由郑隐所授，并在《内篇·遐览》中著录为《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》（疑有脱文误字）各一卷。葛洪说：“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授帙》凡三篇，皆仙术也”（《辨问》）。葛洪所说的《灵宝经》，即为《道藏》中的《灵宝五符经》。《洞仙传》云郑思远“晚师葛孝先，受《正一法文》、《三皇内文》、《五岳真形图》、《太清金液经》、《洞玄五符》”（《云笈七签》卷一百十），其中《洞玄五符》即为《灵宝经》。《云笈七签》卷六载：“太极真人徐来勒与三真人以己卯年正月降天台山，传《灵宝经》以授葛玄，玄传郑思远，思远以《灵宝》及三洞诸经付玄从弟少傅奚，奚付子护军悌，悌付子洪。洪即抱朴子也，又于马迹山诣思远告盟奉受。洪又于晋建元二年三月三日于罗浮山付弟子安海君望、世等。后从孙巢甫晋隆安元年传道士任延庆、

徐灵期，遂行于世。”《云笈七签》卷三亦载：“抱朴从郑君盟，郑君授抱朴，于罗浮山去世以付兄子海安君，至从孙巢甫以隆安之末传道士任延庆、徐灵期等，世世录传，支流分散，孳孕非一。”葛洪将子侄去广州时，其兄子葛望同行，曾被邓岳用为记室参军，安海君（或海安君）或其号，葛巢甫或即葛望之子欤？《灵宝经》亦是由葛玄、郑隐、葛洪的师承系统流传下来，由于葛洪时尚无三洞经书的分类，他本人又重金丹，《灵宝经》只不过是他所受道书的一种而已。葛巢甫造构《灵宝》，为推阐风教，自然要神化二葛，于是有连葛洪也没著录的三真人授经天台山的神话流传于世，使《灵宝经》的地位突出出来。

葛洪不仅对《三皇经》、《灵宝经》的承传起了作用，而且和《上清经》也有某些联系。如《黄庭经》本为上清派崇奉，而《内篇·遐览》中已有著录。他在《内篇·祛惑》中云：“成都太守吴文，说五原有蔡诞者，好道而不得佳师要事，废弃家业，但昼夜诵咏《黄庭》、《太清中经》、《观天节详》之属，诸家不急之书，口不辍诵，谓之道尽于此。”说明葛洪时已有后来上清派的那类存思身神修仙的道书，葛洪在《内篇》中亦有多处记载存思守一之法，只不过认为不如金丹重要而已。

葛洪一生多次隐居山林中修道，最后在罗浮山炼丹修仙终老，必然也象其师郑隐一样有一个由家族成员和徒弟组成的神仙道教的小型教团。晋代神仙道教中这种教团很多，大者有弟子百余人乃至数百人，中等的如郑隐有弟子五十余人，小者亦有十人左右。葛洪著《勤求》之篇，甚重神仙道教的师徒承传和勤学亲师之道，不但自己拜郑隐为师，还收有弟子传授道术。葛洪的道团，其中包括子侄辈的家族成员，如葛望、葛世等。他还有弟子，如滕升和黄野人等。葛洪《神仙传·序》云：“予著《内篇》，论神仙之事，凡二十卷。弟子滕升问曰：‘……古之得仙者，岂有其人乎？’”滕升向葛洪请教神仙

之事，显然是从葛洪修仙的弟子之一。另外，葛洪的《外篇·仁明》卷亦答"门人"之问，说明葛洪弟子还多，可惜姓名史无记载。黄野人亦为葛洪弟子，随葛洪炼丹，①《古今图书集成·方舆汇编·山川典》卷一百八十九引《罗浮记》云："正座塑葛洪，旁有黄野人侍立。"

神仙道教在魏晋时期，本身也不断发展变化。初期只采取汉代方士间那种秘密传教方式，后来逐步转向组织小规模的教团。东晋之后，道教的发展需要向社会公开布道的道书，《抱朴子内篇》便在那个时期问世。葛洪死后，神仙道教在佛教的刺激下逐步完善自己的宗教形式，原来只供个人修仙的道书已不够用，于是道教中又出现新的造经高潮，灵宝派和上清派由此而兴。葛洪正是处在神仙道教发展的转折点上的关键人物，他的《抱朴子内篇》是对秦汉以来方仙道传统的总结，又为魏晋神仙道教向南北朝成熟的教会道教转化做了准备。

葛洪及其以前的神仙道教，受佛教影响不大，还基本保持着秦汉方仙道的传统，他承传的神仙方术，包括外丹黄白术、仙药及房中诸术和《三皇》、《灵宝》、《黄庭》等书中的方术，也大多来源于战国秦汉间的方士。例如《三皇内文》之召劾鬼神之术，便源于古人的文字崇拜，后来演变为神仙方术。②《汉书·艺文志》录有《执不祥劾鬼物》一书，在杂占类，前后皆战国时方士之书，故此书殆亦战国人所作。罗整庵《困知记》云："所谓经咒符箓，大抵皆秦汉间方士所为"（《日知录之余》卷三，"造寺院写经并无功德"条引），当属确论。所谓《五岳真形图》，亦源于古人的山岳崇拜，大概最初是汉武帝封禅时期方士们造作的五岳导游图③，后来也被道教神秘化

① 见《道藏》洞真部"淡"字号、《历世真仙体道通鉴》卷二十四。

② 《后汉书·方术传》中《解奴辜传·集解》引惠栋曰："古有劾鬼之法，故《淮南本经》云：昔者苍颉作书，而天雨粟，鬼夜哭。高诱注云：鬼恐为书文所劾，故夜哭。"

了。在葛洪《神仙传》和《内篇·遐览》中，皆称《三皇文》和《五岳真形图》为帛和所得，且《灵宝五符经》、《黄庭经》和《九鼎丹经》等承传又和张陵有关，另外《内篇·遐览》中还载有《天师神器经》、《鹤鸣记》等，这说明葛洪承传的神仙道教也和汉末早期道教有联系。葛洪的道书承传系统，上面继承秦汉间的方仙道，中间又联系着早期道教的上层道士，黄巾起义失败后，曹操聚方士于京都，神仙道教乘机勃兴，由左慈将一批道书带到江南，才形成了郑隐那样小规模的教团。葛洪从郑隐学道，著《抱朴子内篇》，阐弘神仙道教，十分注意严守师传，秉承师说。因而方维甸《校刊抱朴子内篇序》云："然则葛氏之书，墨守师传，不矜妙悟。譬之儒者说经，其神仙家之汉学乎！"

第四节　《内篇》的写作时间和动机

《抱朴子》是葛洪一生留下的重要子书，分《内篇》、《外篇》，我们首先确定它们的成书年代。《外篇·自叙》云："洪年二十余，乃计作细碎小文，妨弃功日，未若立一家之言，乃草创子书。会遇兵乱，流离播越，有所亡失，连在道路，不复投笔十余年，至建武中乃定。凡著《内篇》二十卷，《外篇》五十卷，……又撰俗所不列者为《神仙传》十卷。"这段文字，较全面地记叙了内、外篇的写作时间。我们结合有关资料，可以对《抱朴子》写作的时间顺序作如下推定：

（一）在晋惠帝光熙元年（公元306年），葛洪开始着手《抱朴子》一书的写作。这一年葛洪欲避兵南土，答允为嵇含催兵而到达广州。因嵇含遇害，葛洪羁留在广州，便开始草创子书，至建武中（公元317年）才全部完成。《抱朴子》中各篇文章是这十余年间陆续写

③　吉川尚志：《六朝史研究——宗教篇》，平乐寺书店1964年版，第113页。

成的，写作时间的先后相差12年之久。

（二）从葛洪"年二十余"便立志"草创子书"看，《抱朴子》内外篇的写作应在《神仙传》之前。特别是《神仙传・序》中说明滕升读了《内篇》之后，问葛洪"古之得仙者，岂有其人乎"，葛洪于是著《神仙传》作为《内篇》的补充。由此不难推定《神仙传》作于《内篇》之后。但《外篇・自叙》中已提到《神仙传》，故《神仙传》应作于《外篇・自叙》之前。我们根据《外篇・自叙》中"今齿近不惑"的话和葛洪生平材料，可以推定《自叙》这篇刻意模仿王充《自纪》的自传文章大约是在晋元帝永昌元年（公元322年）写成的。

（三）《抱朴子内篇・序》云："余所著子书之数，而别为此一部，名曰《内篇》，凡二十卷，与《外篇》各起次第也。"《内篇・黄白》亦云："余若欲以此辈事，骋辞章于来世，则余所著《外篇》及杂文二百余卷，足以寄意于后代，不复须此。"这些话可以证明《内篇》、《外篇》的写作时间不同，《外篇》在前，《内篇》在后；另外又说明二者的写作目的不同，《内篇》的写作并非为了显露辞章的才华留名后世，《外篇》却是"念精治五经，著一部子书，令后世知其为文儒而已。"

葛洪虽先写完《外篇》，后再写《内篇》，但写完初稿后，拖了很久，到建武中才一齐定稿的。因为《外篇》中一些有时间线索的话，如"冀群寇毕涤，中兴在今"（《勖学》）；"今太平已近四十年矣"（《审举》）；"今天下向平，中兴有征"（《刺骄》）等，表明成文时间仍在建武中（公元317年）。

（四）陈国符先生以《自叙》中"今齿近不惑"，"洪之有识，以建将老"等话和"先生以始立之盛"，"至建武中乃定"的话不合，因而推定"盖洪于始立之年，撰定《抱朴子》，至齿近不惑，又复修改耳。"① 这个推断是颇近真实的。特别是《内篇・金丹》云："余亲事

① 陈国符：《道藏源流考》（上册），中华书局1963年版，第95页。

之，洒扫积久，乃于马迹山立坛盟受之，……然余受之已二十余年矣，资无担石，无以为之，但有长叹耳。”我们已考定葛洪在马迹山受金丹之经为晋惠帝太安元年（公元 302 年），由此下推20余年，当在晋明帝太宁二年（公元324年）左右。《自叙》中还有“将老”一语为最晚的时限，即葛洪临近50岁时。由此可知，《外篇》大约在建武中（公元 317 年）改定，《内篇》则晚得多，一直到公元 324 年还在修改，《自叙》篇则更晚。但在晋成帝咸和八年（公元333年）葛洪再次去广州罗浮山隐居之前，今本《抱朴子》的全部文稿便得以传世了。

下面我们再分析葛洪著作《内篇》的动机。葛洪写作《内篇》的动机和写作《外篇》不同，他说：“考览奇书，既不少矣，率多隐语，难可卒解。自非至精，不能寻究，自非笃勤，不能悉见也。道士渊博洽闻者寡，而意断妄说者众。至于时有好事者，欲有所修为，仓卒不知所从，而意之所疑，又无可咨问。今为此书，粗举长生之理，其至妙者，不得宣之翰墨。盖粗言较略，以示一隅。冀悱愤之徒省之，可以思过半矣。岂为暗塞必能穷微畅远乎！聊论其所先觉者耳。世儒徒知服膺周孔，桎梏皆死，莫信神仙之事，谓为妖妄之说，见余此书，不特大笑之，又将谤毁真正。故不以合于余所著子书之数，而别为此一部，名曰《内篇》，凡二十卷，与《外篇》各起次第也。虽不足以藏名山石室，且欲缄之金柜，以示识者。其不可与言者，不令见也。贵使来世好长生者，有以释其惑，岂求信于不信者乎！”（《内篇·序》）他又说：“俗人多讥余好攻异端，谓予为趣欲强通天下之不可通者。余亦何为然哉！余若以此辈事，骋辞章于来世，则余所著《外篇》及杂文二百余卷，足以寄意于后代，不复须此。且此《内篇》，皆直语耳，无藻饰也。余又知论此曹事，世人莫不呼为迂阔不急，未若论俗间切近之理，可以合众心也。然余所以不能已于斯事，知其不入世人之听，而犹论著之者，诚见其效验，又所承授之师非妄言者。……所以勤勤缀之于翰墨者，欲令将来好奇赏真之

士，见余书而具论道之意耳”(《黄白》)。综上所述，葛洪著作《内篇》的动机，可略为以下四点：

(1)葛洪认为过去的道书，既多又杂，好道者大都没有精力把这么多道书全部收集到并穷览一遍，既使看过这些各执一术的道书也往往无所适从，不得要领。这就需要一本既能重点阐明“长生之理”，又能全面地从理论和方术上讲清道教如何成仙的道书，使信神仙的人，得到真传。

(2)那时神仙道教的道书，多用隐语写成，使好道者难以看懂；而且道士又多意断妄说，使修道者意有所疑无处问清。葛洪认为应有一本不用隐语写成的道书，按道规隐去那些只准口传的至要妙语，给信道者粗略地点明长生的途径，使他们顺利步入仙道之门。

(3)当时社会上的流俗道士以伪道杂技骗财惑众，世儒和俗人又不信神仙之事，而且谤毁仙道，也需要著论驳斥谬说，辨明道意。

(4)葛洪曾亲眼见到神仙方术的效验，又经明师指点，博览了许多其他道士难得一见的奇书，确信金丹可成，长生可致，仙术可学，故想把这些神仙道教的理论和方术著书流传于世。他寄希望于将来的识者和当世的同志之士，使“来世好长生者有以释其惑”，使“时有好事者”和“悱愤之徒省之，可以思过半矣。”

这样，葛洪竟不顾世儒的误解和俗人的嘲笑，隐去“不得宣之翰墨”的至要妙诀，用显明通俗的语言，完成了一部全面论述长生之理的道书，在道教史上树立了一块丰碑。

第五节 《内篇》是一本什么书

在中国道教发展史上，《内篇》占有重要地位。我们从魏晋时

期神仙道教的发展情况和葛洪著《内篇》的目的，是不难揭示这本书的特征和要点的。下面，我们再从《内篇》本身的主要内容来分析它到底是一本什么书，并初步说明《内篇》在道教史上的地位和作用。

其一，《内篇》首先是对战国以来“方仙道”传统的继承和总结，是一部集战国秦汉神仙思想和方术之大成的道教典籍。

魏晋之初，神仙道教处于逐步形成和完善阶段，它在宗教形式上尚保留着秦汉方士的传统，又在早期道教的基础上完成了向士族道教的过渡。这时道士手中的道书，已篇卷多如山积，皆是秦汉间方士造作的。葛洪说：“道书之出于黄老者，盖少许耳，率多后世之好事者，各以所知见而滋长，遂令篇卷至于山积。古人质朴，又多无才，其所论物理，既不周悉，其所证按，又不著明，皆阙所要而难解，解之又不深远，不足以演畅微言，开示愤悱，劝进有志，教戒始学，令知玄妙之途径，祸福之源流也。”（《释滞》）按这些道书修仙的道士，亦很少有人能“多闻而体要，博见而善择”，而是多“偏修一事”，各持一端。“知玄素之术者，则曰唯房中之术，可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年矣；知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣；学道之不成就，由乎偏枯之若此也”（《微旨》）。因此，就需要葛洪这样多闻体要、博见善择的道教学者，对秦汉方士的仙学理论和方术进行一次总结。

葛洪在《内篇》的写作中，参阅和征引了前代流传下来的数以千计的仙经符书，继承其师传和道统，采撷前人成说，汲取汉魏以来方士修仙理论和方术的精华融入魏晋的神仙道教之中。在道教发展史上，继承《太平经》和三张《老子想尔注》的事业，为道教的修仙活动奠定理论基础的，先后有魏伯阳和葛洪。魏伯阳在《周易参同契》中首先对前人的修仙理论和方术进行了清理，把“千条有万

余”的诸术摈除于仙道之外，还对炼丹术和“引内养性”的气功进行了改进，① 只是由于易理和用语奥雅难通在道士中流布不广。葛洪的《内篇》就不同，他对秦汉以来的神仙方术兼收并蓄而分别主次地进行了总结，以直率显明的语言纳入神仙道教的体系之中，在当代就产生了巨大的社会影响，促进了神仙道教的发展。因此，王明先生说："总的说来，《抱朴子内篇》是道教史上一部具有比较完整的理论和有多种方术的包罗万象的重要著作，是研究我国晋以前道教史不可缺少的资料。"②

考我国秦汉以来的方士，可粗略地分为三个系统。其一是习京氏易、谶纬、天官、风角、星算、遁甲、六壬、望气、三元、太一、飞符、占卜、推步之术的方士，汉魏时有任文公、郭宪、高获、谢夷吾、郭凤、杨由、李南、李郃、樊英、唐檀、公沙穆、许曼、赵彦、韩说、杨厚、董扶、管辂、郭璞等人。有汉一代，谶纬学盛行，多数方士皆习天文、律历、风角、星算、汉易、推步吉凶之术，因此这一系统的方士本在当时社会上占主流。其二是习养生、医药、变化、金丹、神仙、长生之术的方士，汉魏间有唐虞、鲁女生、王乔、郭玉、华佗、吴普、樊阿、泠寿光、徐登、赵炳、费长房、蓟子训、左慈、计子勋、上成公、甘始、东郭延年、封君达、王真、郝孟节、王和平、葛玄、郑隐诸人。汉末魏初，长生成仙的思想深入人心，研习长生术修仙的方士日益增多，这个系统的方士则成为魏晋初期神仙道教的传人。其三是以祭祀、符水禳灾却祸，教人首过治病的道士和承传《太平经》等经书、各种符箓的经箓派方士，汉魏间有甘忠可、夏贺良、帛和、干吉、李八百、宫崇、襄楷、张陵、张脩、张衡、张鲁、张角、折象、刘根、介象、李宽等人，他们大都是早期道教的组织者和民间道教的道首。这三大系统的方士分别研习不同类型的方术。葛洪的《内篇》虽说

① 见拙作《中国科学史上的〈周易参同契〉》，载《文史哲》1983 年第 6 期。

② 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年版，第 7 页。

是集古代神仙方术之大成的著作，但他在方术的取舍上分别主次，有自己的倾向性。如果说魏伯阳是把第一类方术和第二类方术相结合，假易象以论神丹，葛洪则是将第二类方术和第三类方术综合取舍，以长生术统领道教。实际上葛洪在《内篇》中论述的神仙方术，仅以第二类的长生术为主，他是这一类追求长生成仙的方仙道传人，而且在这些长生术中又只偏重于金丹大药。

葛洪的《内篇》忽略了汉代兴盛一时的风角、星算、九宫、八卦之类的方术，因他自己不爱好天文律历算术之学，且认为这类术数无益于自己的年命。葛洪在《外篇·自叙》中说："其《河》、《洛》图纬，一视便止，不得留意也。不喜星书、及算术、九宫、三棋、太一、飞符之属，了不从焉，由其苦人而少气味也。晚学风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精。亦计此辈率是为人用之事，同出身情，无急以自劳役，不如省子书之有益，遂又废焉。"又说："仰观天文，俯察地理，占风气，布筹算，推三棋，步九宫，检八卦，考飞符之所集，诊訞讹于物类，占休咎于龟筴，皆下术常伎，疲劳而难恃"（《杂应》）。葛洪以汉代术数之学难学而无趣，且是为他人所用的劳苦之事，贬为"下术常伎"，使它们在神仙道教中渐渐失去地盘，转入民间术士手中。由于葛洪的《内篇》是为当时的士族道教奠定长生成仙的方向的著作，对后世道教影响甚大，这就在客观上压抑了术数之学在道教中的发展。

其二，《内篇》把长生成仙作为道士修炼的目标和自己的核心思想，为神仙道教确立了统一的教旨。葛洪在《内篇》中把长生术突出为一切方术的核心，为神仙道教奠定了宗教神学体系和构造了一个比较完整的理论框架。

葛洪说："昔者之著道书多矣，莫不务广浮巧之言，以崇玄虚之旨，未有究论长生之阶径，箴砭为道之病痛，如吾之勤勤者也。实欲令迷者知反，失之东隅，收之桑榆，坠井引绠，愈于遂没。但惜矣

疾而距恶石者，不可如何耳。人谁无过，过而能改，日月之蚀，睎颜氏之子也。又欲使将来之好生道者，审于所托，故竭其忠告之良谋，而不饰淫丽之言，言发则指切，笔下则辞痛，惜在于长生而折抑邪耳，何所索哉？”（《勤求》）在葛洪看来，修道者的目标是成仙，而神仙的根本标志是长生不死。古代儒生代圣人立言，道士则代神仙立言，葛洪的《内篇》就是一本代神仙立言的著作。他在《内篇》中为神仙道教确立了长生成仙为教旨，综合各类方术并突出金丹大法为长生之至要，构造了一个比较完整的道教神学的理论框架。

长生不死被明确为神仙道教的教旨，这是道教发展史上的重大步骤，它既突出了同佛教的区别，保持了自己的民族文化传统，又和以治病、免灾、却祸为主的民间道教拉开距离，还同那些“进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业”的伪道杂伎划清了界线。葛洪将长生成仙作为道士修炼的目标，也是道教由鬼道上升为仙道，从民间早期道教分化为士族神仙道教的标志。

《内篇》全文都是围绕着神仙实有，长生能致，仙人可学这个核心思想立论的。我们抓住长生成仙这一核心，整本《内篇》的道教神学体系就可以洞览无遗了。

其三，葛洪为了使神仙道教在封建社会站稳脚根，在《内篇》中把调合神仙道教和儒家名教的关系作为立论的前提。《内篇》把封建地主阶级的意志注入神仙道教之中，使神仙道教成为适应封建统治阶级需要，维护封建秩序的士族道教。

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中指出：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量”。① 在中国，讲伦理纲常的儒家学说是代表封建地主阶级利

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第52页。

益的思想体系，自汉代以来，儒教一直在家长制的封建宗法社会里占据统治地位。因此，中国社会上无论出现哪种新理论，包括突起的正始玄学、新兴的神仙道教和外来的佛教，最后都要和儒教相互配合或调合才能存在下去。葛洪在《外篇》中煞费苦心地调合山林隐逸和儒教的关系，在《内篇》中又不厌其烦地调合神仙道教和儒教的关系，就是出于这个原因。

汉代以名教治国。所谓儒家名教，乃是以皇帝为中心推行的一套政治制度、伦理规范、礼乐教化和征举名士、选拔官吏的上层建筑体系。汉儒读经求名，尚名节，也是为了做官得禄。汉末选举官吏的权力落入宦官、外戚和朋党之手，弊端丛生，名实不符，于是魏晋新学兴起，士族名士抉破礼法，倡放逸之风。《程氏遗书》卷四云："天下之习，皆缘世变。秦以弃儒术，而亡不旋踵。故汉兴，颇知尊显经术。而天下厌之，故有东晋之放旷。"然而，魏晋士族文化的兴起和思想界的动荡并没有从根本上动摇儒教的统治地位，封建统治者仍然需要用儒家的伦理纲常来维护自己的政权。魏晋时礼教虽弛，但儒家的伦理道德却被概括为忠孝二字，成了历代皇帝治国的纲领。魏晋的名士对忠孝的封建伦理原则也是绝对违犯不得的，嵇康等名士包括儒教鼻祖孔丘的二十世孙孔融竟被以"不孝"的罪名杀害，便是绝妙的例证。再如杨松卖主降曹，曹操得汉中后反以"不忠"的罪名杀死他，亦属统治者推行儒教忠孝伦理的例子。著名的《二十四孝图》中多有魏晋时人，《世说新语·德行篇》中也有不少时人尊重家族道德（孝）的榜样。六朝时江南有月旦评，忠孝便是当时品评人物的伦理道德标准。晋代统治者，亦以儒教立国，标榜"以孝治天下"（《陈情表》）。葛洪在《内篇》中坚决驳斥了世儒不信仙道之论，却又费了不少笔墨说明信奉仙道和忠孝的伦理是可以相容的。由此可见，在忠孝二字上，连神仙也不敢违背。

葛洪说："方今九有同宅，而幽荒来仕，元凯委积，无所用之。士有待次之滞，官无暂旷之职；勤久者有迟叙之叹，勋高者有循资之屈；济济之盛，莫此之美，一介之徒，非所乏也。昔子晋舍视膳之役，弃储贰之重，而灵王不责之以不孝；尹生委衿带之职，违式遏之任，而有周不罪之以不忠。何者，彼诚亮其非轻世薄主，直以所好者异，匹夫之志，有不可移故也。夫有道之主，含垢善恕，知人心之不可同，出处之各有性，不逼不禁，以崇光大，上无嫌恨之偏心，下有得意之至欢，故能晖声并扬于罔极，贪夫闻风而忸怩也"（《释滞》）。这就是说，信奉神仙道教完全在封建政权容许的范围之内，不仅无损于忠孝的大伦，而且有助于教化。

然而道士修成神仙，脱离人间，不能再依照魏晋社会民间的风俗在家四时祭祀先人，是否有背于孝道呢？神仙的先人得不到祭祀，其鬼魂不要挨饿吗？在《内篇·对俗》中，抱朴子答曰："盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎！"神仙不仅完全符合儒家"终孝"的定义，而且又有法术神通，威势可以管住酆都的阎罗王，能够号令鬼神，"先鬼有知，当蒙我荣"，"亦无饿之者"。而且"今之学仙者，自可皆有子弟，以承祭祀。祭祀之事，何缘便绝！"这些争论，今天看来近乎荒诞和无聊，但在当时，却是关系着社会风俗和舆论的必须解答的问题。

最后，葛洪干脆把儒教的忠孝当成了神仙道教的道德纲领，吸收到教义中来。他说："欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也"（《对俗》）。这样，忠孝等封建伦理道德成了长生的必要条件，统治阶级的意志注入神仙道教之中，突出了道教为封建宗法政权服务的社会属性，神仙道教和儒家名教终于调合起来。

同时，葛洪还明确指出神仙道士可以走儒道双修的路。他说："长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身

而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自持才力，不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。"（《释滞》）其实，上层神仙道教的道士历来有儒道双修的风气，葛洪调合儒道和神仙道教伦理化的思想，对后世道教的发展产生了重大的影响。

其四，《内篇》是一本适应当时道教发展的需要，改变了过去秘密的传道方式，向社会不同阶层公开布道的神仙道教典籍。《内篇》的问世，使魏晋神仙道教的发展出现了转机，逐渐摆脱掉秦汉方士遗留下的不适应道教发展的旧规矩，为向南北朝成熟的教会道教过渡准备了条件。

魏晋神仙道教虽然以师徒承传的形式布道，但经典的授受方式也在随着道教的发展而改变。日本学者吉冈义丰教授说："总而言之，道经的承传授受有三种类型。第一种情形是唯受一人式，即在特定的人之间秘传。第二种情形是在由同道结成的教团内相传授。第三种情形是公开宣教，积极地寻求同道者或教徒。六朝时期的道经授受本来属第一、第二类情形。但随着时代的推移，第三类形式已经出现了。不用说，这三者不存在严格的界限。它们实际上是相互联系，彼此交叉的"。① 就魏晋时葛洪承传的金丹派神仙道教而论，在左慈、葛玄之前，当以第一类承传方式为主；但郑隐时已有 50 多人的小规模教团，应属于第二类承传方式了。东晋时期，佛教在中国已广建寺院布道，从而激发了神仙道教向社会布道的要求。这样，原来用隐语写成的只供师徒秘传的道书已不能满足神仙道教发展的需要，因此才出现了《内篇》这种适合向社会布道需要的道书。《内篇》的问世促进了神仙道教在社会上的广泛传播，教徒大增，道经的需要量增大，于是东晋后期又掀起一次新

① 吉冈义丰：《道教经典史论》，道教刊行会 1955 年版，第 45 页。

的造经高潮，神仙道教中向社会公开宣教的第三类承传方式日益突出出来。葛巢甫造构《灵宝》和王灵期按经目造制《上清》，便反映了神仙道教中道经需要量增大和布教方式日趋公开化的事实。随着教团扩大，道士增多，维护教团秩序和以劝善度人的教义巩固社会地位被提到日程上来。以前的道书，仅供师徒秘传和道士个人修仙之用，葛洪之后，劝善度人的灵宝大法随之兴盛，维护教团秩序的戒律也日益完备，后来经过陆修静和陶弘景对神仙道教的改革和发展，终于完成了向成熟的教会道教的过渡。实际上，《内篇》中已包含了劝善度人的思想和道戒的雏型，它的问世，预示着这场道教改革的兴起和过渡的转机。

葛洪的《内篇》继承了战国至秦汉的“方仙道”传统，但对秦汉方士在传经授徒中遗留下来的不适应道教发展的旧规矩作了改革。《内篇》本身就是魏晋神仙道教力图摆脱方士遗留下的弊病努力提高宗教素质的产物。当时秦汉方士遗留给魏晋神仙道教的弊病约有四端。

一是经书秘传的方式日益不适应道教的发展。葛洪说：“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。故血盟乃传，传非其人，戒在天罚。先师不敢以轻行授人，须人求之至勤者，犹当拣选至精者乃教之”（《勤求》）。至葛洪时，神仙道教中尚保持着经书秘传的传统，道士著书也不把“至真之诀”写在书上。他们惧怕上天的罪诛和殃及子孙，既不敢可传而不传以“闭天道”，又怕不应传而传之以“泄天机”，便故意用隐语写书，设下迷宫，让学仙者自己去领悟。魏伯阳著《周易参同契》就是一个典型的例子，他“所述多以寓言借事，隐显异文”，明知“陶冶有法度”，却只“露见枝条，隐藏本根”，让“智者审思，以意参焉”。魏伯阳说：“结舌欲不语，绝道获罪诛。写情寄竹帛，恐泄天之符。犹豫增叹息，俛仰缀斯愚。陶冶有法度，未忍悉陈敷。略述其纪纲，枝条见扶疏。”① 这大概也是《参同契》

在社会上流传不广的原因。显然，当时这类道书已不适应公开向社会布道的需要。

二是葛洪以前的道书，多为方士所著，只片面强调某种方术，在神仙道教中造成一些道士偏修一事，各执一端的现象。这类现象不但阻碍了道教方术的全面发展，而且片面强调方术也妨碍了道教神学理论体系的完善和提高。葛洪在《内篇》中就批评了一些道士但务方术不修道德的现象。这种状况本身也是经书秘传造成的流弊，确有改革的必要。再说，当时流行的方术虽多，但道士各以不同的方术传道，也容易造成神仙道教中方术和神学理论相互脱节的现象，这就需要将诸多方术的目标都集中到长生久视上来，以与神仙道教的教旨相符。

葛洪说："今杂猥道士之辈，不得金丹大法，必不得长生可知也。虽治病有起死之效，绝谷则积年不饥，役使鬼神，坐在立亡，瞻视千里，知人盛衰，发沉祟于幽翳，知祸福于未萌，犹无益于年命也"(《勤求》)。葛洪认为，神仙道教的道士如果不把金丹大法这样的长生术作为重点，研习其他方术尽管再奇妙，也不免于死。神仙道教为了突出长生成仙的教旨，必须改变道士不分轻重主次地修习方术的现状。

三是由于经书秘传的旧规矩跟不上当时道教发展的形势，给社会上的流俗道士钻了空子，甚至还出现很多窃道士之号惑众骗财的人，败坏了神仙道教的声誉。道教的发展已迫切要求有更多的道士教授长生术和指导修仙的道书流传。

葛洪说："世间自有奸伪图钱之子，而窃道士之号者，不可胜数也。""余目见此辈不少，可以有十余人。或自号高名，久居于世，世或谓之已三四百岁，但易名字，诈称圣人，托于人间，而多有承事之

① 文中有关《周易参同契》之引文，均据守山阁丛书所载宋代朱熹的《周易参同契考异》。

者。""世人多逐空声，鲜能校实。闻甲乙多弟子，至以百许，必当有异，便载驰竞逐，赴为相聚守之徒，妨工夫以崇重彼愚陋之人也"(《勤求》)。社会上信道者增多，给徒有空名的流俗道士提供了机会，他们群起传道，聚徒谋利。但也应看到，晋代在社会上得高名有影响的道士已经很多，可以组成百余人的大道团，学仙者也慕名向大道团集中，实则向教会道教过渡的条件日趋成熟了。

四是秦汉方士著书依托黄老，早期道教沿袭东汉黄老道的传统，让教徒诵习老子《五千文》的做法，至晋代也已不能满足道教发展的要求。汉末黄老道借黄帝、老子和先秦文子、庄子、关令尹喜的旗号，曾在道教发展中起过积极作用。但至晋代，神仙道教的思想体系已和老庄等道家学派很不相同，道教要求突破道家的思想束缚，建立自己独立的道教神学经典。葛洪非议老庄之书，著《内篇》创立长生成仙的神学体系，其原因盖出于此。

葛洪说："道书之出于黄老者，盖少许耳"(《释滞》)。而大批道书，则是秦汉方士和早期道教的道士依托黄老之名造的。这些依托黄老的道书大多是粗制滥造的不要之书，已不适合神仙道教发展的需要，修仙者读这类书会白浪费时间且易误入迷途。道教的发展本身也要求道书的更新，过时的道书应加淘汰。

葛洪还说："又五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂殁为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟薮，不亦惜乎？"(《释滞》)葛洪本来对神仙化了的老子十分尊崇，这在《内篇》和《神仙传》中他对神仙老子的多处描述中可以得到证明。然而葛洪对作为哲学

家的老子的著作《五千文》却并不推崇，认为这本书太"泛论较略"，没有具体阐明长生成仙之理，所以光靠诵习老子《五千文》的办法达不到长生成仙的目的。其实，晋代道教中已普遍不再推崇早期道教那种"以五千文都习"的办法，非只葛洪的神仙道教持此看法，就连天师道也不再把诵习五千文当作教规了。据此，葛洪非议老子之书，乃当时道教发展的形势使然，何足怪哉？至于葛洪非议庄子之书，驳斥齐死生之说，更反映了哲学和神学，道家和道教的不同。况且在晋代，老庄之书受到玄学家的推崇，成为清谈的论题，远远脱离开原来神仙道士以修身养性的观点做出的解释。在玄学家注的老庄之书在社会上广泛流行的情况下，神仙道士也没法用注老庄的手段布道了。在道教的神学体系和道家的哲学思想之间的界限日趋分明的形势下，神仙道教要求从道家黄老之学的思想体系束缚中解脱出来，建立自己独立的宗教理论体系。王明先生说："神仙道教的中心目的是求练形全身，求长生不死。庄周坚持齐同生死，还说什么'以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈'，这跟神仙道教的旨趣根本不可同日而语，道家和道教的分界线在这儿昭然若揭。葛洪的道教学者的身份，由此也可以看得十分清楚。"①所谓葛洪非议老庄之书的事情发生，正说明道教作为一种中国土生土长的宗教在晋代已逐渐成熟了。

综上所述，道教的发展要求冲破秦汉方士遗留下的一些旧规矩，需要出现承前启后、继往开来的神仙道教典籍，葛洪的《内篇》就应运而生了。《内篇》既继承了战国以来"方仙道"的传统，对秦汉神仙理论和方术进行了总结，又纠正了方士遗留给神仙道教的一些弊病，为士族道教向社会布道开辟了一条新路。《内篇》问世后在社会上流传很广，对修仙的神仙道士影响甚大。我们如果把

---

① 王明：《道家和道教思想研究》，第57页。

《内篇》看作是魏晋道教发展史上的里程碑也并不过分，因为只要对比一下葛洪前后道教的实况就可以看出《内篇》在道教发展中的历史作用。《齐高祖废道法诏》云："昔金陵道士陆修静者，道门之望。在宋齐两代，祖述三张，弘衍二葛。"（《广弘明集》卷四）这说明葛洪在南北朝时期已和"三张"齐名，同时三张（张陵、张衡、张鲁）、二葛（葛玄、葛洪）代表的道教承传系统被视为陆修静以前中国道教的正宗。事实恰如王明先生所说，葛洪"认为长生之道，不在祭祀鬼神，不在导引和屈伸，而在金丹大药。以金丹大药求神仙，这是一种迷信。从迷信长生出发所从事的炼丹术的研究，却使它成为一个有丰富科学经验的学者和划时代的道教人物。这一阶段的主要研究成果，集中表现在《抱朴子内篇》一书里。"①

① 王明：《道家和道教思想研究》，第 56 页。

第 四 章

魏晋时期的道教神学

当我们对一本书、一个历史人物、一项科学发现、一件历史事实等进行科学研究的时候，在方法论上通常可以从两个方面着手。例如关于葛洪《抱朴子内篇》的研究，我们便采用了以下两种方法。其一是从宏观上把葛洪其人其书放进时间和空间的坐标系中，先在时间上进行纵向的比较，弄清葛洪及其《内篇》在道教史乃至整个社会历史中的地位；再在空间上进行横向的比较，阐明它和魏晋社会的不同地区、人物、事件、政治经济文化背景及其他社会要素相互作用的情况。这有些象在社会控制论研究中一些学者尝试使用的“退馈”(pullback)概念，① 我们面对包括葛洪《内篇》在内的整幅社会历史壁画，后退一步，以便从宏观上更清楚地观察它在全局中的位置。其二是从微观上把葛洪的《内篇》放在显微镜下，从道教史、思想史、科技史的不同角度，进行哲学、宗教学、化学、医药学、民俗学、社会学、历史学、养生学、心理学、人体科学等多种学科的显微剖析，以便小中见大，揭示出《内篇》有关史料的实际含义。这两种研究方法常常要交叉使用，就象用录相机摄取目标的影象时需要灵活地调整镜头一样。在前面几章中，我们对葛洪《内

---

① 退馈，是一种更高水平的综合反馈。犹如后退一步，以便以更广阔的视野来欣赏一幅画的全貌。在1978年7月召开的第四次世界控制论会议上有人提出这一概念。见罗马尼亚学者康·内戈伊察：《控制论的当前问题》，载《国外社会科学》1979年第6期。

篇》的研究以宏观的动态显示为主，下面我们将从道教神学、道教哲学、道教科学的不同角度对《内篇》进行静态的微观剖析，以便从中发掘出更多有价值的内容。

我们知道，道教中的哲学和科学思想都被紧紧地包裹在宗教神学的外壳里，甚至从内容到形式都和神学杂糅在一起。道教哲学是为长生成仙的教义作论证的，道教科学本身就是道士研习的一些神仙方术。我们采用这类研究方法，往往会在文章中重复讨论原来已经从不同角度研究过的问题。这样对同一个问题从不同侧面进行重复研究固然有其必要性，但我们也要避免给读者产生过多的重复之感。因此，我们把一些宗教性较强的法术归入道教神学中来研究，而将它们的道教科学意义也同时揭示出来。对于《内篇》中的道教神学和道教哲学，我们也没法截然分开，而是在这一章中先将道教神学作为讨论的重点，到下一章再主要探讨葛洪的道教哲学。

在这一章道教神学的讨论中，我们以魏晋时期为主，但并不仅限于魏晋，更不局限于葛洪一人的观点，以避免给人留下残缺不全的印象，反而造成对道教神学的误解。因为只要将道教神学的概貌完整地揭示出来，人们自己就能更好地看清葛洪在道教神学发展中所起的历史作用。

第一节　道教的神仙世界

长生成仙是道教追求的最高目标，也是葛洪《内篇》的核心思想。葛洪所师承的教团对神仙世界的信仰和追求，是我们判断他们为道教信徒的主要依据。恩格斯在《反杜林论》中说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”①

道教中的神仙就是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。神仙是将人的本质加之于自然力量和社会力量的结果，是自然力量和社会力量的神化。这种虚幻的人的本质同压迫人们的自然和社会的异己力量结合在一起，成为人们崇拜和信仰的对象以及追求的目标。魏晋时期的上层神仙道教和下层民间道教都有对神仙的信仰，信奉神仙道教的葛洪更把仙学理论作为贯穿《内篇》的一条主线。王明先生说："应当指出，在《抱朴子内篇》里，无论讲炼丹或医学的道理，葛洪说着说着，就说到如何长生、如何成仙方面去了。"② 可见《内篇》中的哲学思想和科学成果同道教神学结合得何等紧密！我们要深入剖析《内篇》的含义，不能不先着手揭示葛洪的神仙观和道教的神仙世界。

（一）神仙世界的概貌和本质

道教并不象世界三大宗教（基督教、伊斯兰教、佛教）那样由某一教主在短期内创立起来的，而是有一个在传统文化的土壤中长期孕育的准备过程。道教的神仙世界也和世界三大宗教的彼岸世界（如基督教的天国，佛教的极乐世界）很不相同，它随着民族历史的发展也有一个演变过程。先秦的神仙世界，具有远远脱离人世的神话传说特色。这些神人"肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟"（《庄子·逍遥游》）。那时的神仙，也遗留着古代先民敬天崇祖的原始宗教痕迹，如黄帝、玄女、西王母、东王公、赤松子、彭祖、王子乔、广成子、火神祝融、雷公雨师乃至天、地、水三官等，大都是汉民族的祖先神、原始宗教祭祀和崇拜对象、古代巫史和传说中人物。秦汉以来安期生、老子、墨子、吕尚、尹喜、东方朔、淮南

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·序言》，中华书局1985年版，第17页。

王、八公等被奉为神仙，神仙世界中古代贤哲和著名方士成了主体。魏晋时期神仙世界和人世的宗教联系加强，一些死去的前代著名道士如阴长生、魏伯阳、张道陵、帛和、干吉、左慈、李八百、封君达、葛玄等也名列仙班，进一步突出了神仙道教关于长生能致、神仙可学的教义。

宗教总把世界二重化，设置一个彼岸世界作为现实世界的补充。马克思认为宗教"对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上进行辩护。"① 道教的神仙世界就恰恰和中国封建社会的现实世界是互补的，它使那些对世俗生活不满足的人，向超现实的神仙世界寻求希望，在那里使自然力和社会力量的压迫得到补偿。在葛洪眼里，神仙完全超脱了自然力的束缚，也不受社会力量的限制，他们"或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而不识；或隐其身而莫之见。"（《神仙传·彭祖传》）道教的神仙本是先民生活的宗教理想，他们逍遥自在，无比幸福，"登虚蹑景，云轝霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清，掩耳而闻千里，闭目而见将来"（《对俗》）。同时，神仙生活也完全补偿了中国君主专制的宗法社会造成的"弊端"。人生渴望自由，可以在神仙的精神解脱中得到满足；人生渴望平等，可以在人人皆可成仙的原则中得到满足；人的食色大欲，则有成仙后的九芝之馔和玉女来侍；人生向往游乐和免除困难灾祸，成仙后则可游于六合之外，无何有之乡，持有各种神通和法术，甚至能役使鬼神。神仙可以"骑蜚廉而从敦圄，驰于方外，休乎宇内，烛十日而使风雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻织女，天地之间，何足以留其志？"（《淮南

---

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页。

子·俶真训》)这真是"快活神仙"!

道士成仙后既不受君主专制的官僚政体的束缚，又抛开了人世间宦海情场争名夺利的烦恼，得到的是人间没有的幸福。葛洪说:"夫得仙者,或升太清，或翔紫霄，或造玄洲,或栖板桐,听钧天之乐,享九芝之馔,出携松、羡于倒景之表，入宴常阳于瑶房之中"(《明本》),这种超越现实的彼岸世界已具备了足够的宗教诱惑力。道士进入神仙世界后还可以超越世俗世界最高的君主权力。例如《神仙传》里的河上公便"上不至天，中不累人，下不居地",不肯做汉文帝的臣民,竟使中国帝王"普天之下，莫非王土，率土之滨,莫非王臣"的权威失去效力,只好向他"下车稽首"求道。从《列仙传》和《神仙传》记载的神仙看，汉魏的神仙世界和当时道教典籍《太平经》的思想是合拍的。《列仙传》中的神仙各个时代(黄帝、尧舜、夏、殷、周、秦)各个地区(齐、晋、梁、洛、楚、越、巴蜀)都有，修仙的方式也多种多样。《神仙传》中仙人的面也很宽，从身份上看有古代贤哲(老子、墨子)、朝廷官吏(栾巴、刘凭)、高门子弟(魏伯阳、阴长生)、贫民(王兴、焦先)、奴仆(陈安世、清平吉、严清)、病夫(赵瞿)、弱女(太元女、程伟妻),体现了人人皆可成仙的原则。先期出世的《列仙传》中仙人身份更是五花八门，有帝王(黄帝)、宫女(毛女)、商人(朱仲)、鱼吏(赤须子)、大夫(马丹)、卜师(呼子先)、陶正(宁封子)、木正(仇生)、门卒(平常生)、马医(马师皇)、养鸡人(祝鸡翁)、补履(啸父)、牧豕(商丘子胥)、乞儿(阴生)、渔人(寇先)、铸冶师(陶安公)、卖药者(玄俗)、磨镜者(负局先生)和少数民族的羌人(葛由)、巴戎人(赤斧)等,遍及社会上不同民族多种行业的各色人物。这些神仙的传记给社会上信道修仙的道士树立了榜样，并诱惑各行各业的人到道教中来领取进入神仙世界的入门票。

道教在东汉的始创时期,以民众结社的形式在社会下层活动,用周穷救急,人人劳动,互助互爱和阶级调合的思想号召群众。这

时的神仙世界里也"诸神相爱，有知有教，有奇文异策相与见，空缺相荐相保。有小有异言相谏正，有奇珍相遗。"① 这实际上是按照农民的愿望制造出的充满太平景象的神仙世界。那时连方士们传说的仙境也具有乡村生活色彩，如淮南王刘安升仙时竟将鸡犬也带到天上，使"鸡鸣天上，犬吠云中。"这种神仙世界大致如后来陶潜《桃花源记》中的村落共同体，神仙过着类似隐士的生活，他们只是一些无衣食之虑，有方术神通而不老不死的人。至六朝时，神仙道教仍和山林隐逸声气相通，其上层道士多为士族知识分子。陶弘景著《真灵位业图》，标志着道教神仙世界的封建伦理色彩已经日益加重。

下面再谈一下道教神仙世界和现实世界的关系。我们知道，道教的神仙世界和基督教的天国、佛教的极乐世界很不相同，它不仅不否定现世利益，反而对现实世界人们的生活欲望予以最大限度的肯定。上层神仙道教一开始就不是以禁欲主义为基础的宗教，它的神仙世界是以现实世界为基础的，是对现实世界的宗教补偿和人们生活欲望的虚幻延伸。道教神仙世界作为现实世界的互补结构，这中间经过了一个宗教理想的美学变换。中国君权专制的封建宗法社会是世界上最压抑人性的社会制度，而中国道教却是世界上最肯定人欲的宗教，这种现象的出现决不是偶然的。一般说来，某种宗教能在社会上广泛传播，必然是因为它提供了这个社会最需要的东西，信教的人需要这些东西来填补自己的空虚。我们可以从一个国家流行的宗教来判断这个国家社会制度的缺陷。举例来说，龙树的大乘佛教，他的万法如幻、三界唯心之说，在中国比在印度传播还广，连支持道教的皇帝都没法用行政手段把它降低在道教之下。探究一下大乘佛教给中国社会提供的东西，大约

① 王明，《太平经合校》，中华书局1960年版，第539页。

是一为空，二为慈悲。在中国的君权专制社会里，政治传统最不宽容，无论是儒教和道教都不可能有佛教那种普度众生的大慈悲，而这种大慈悲却是处在层层官僚恶霸压榨下的中国民众万分需要的！可惜的是，佛教的大慈悲也是从印度输入的鸦片烟，它带来的仅是西方极乐世界和来生来世的幻想，到头来终究还是“空”的。但反过来说，一个人欲被礼教束缚精神苦闷的民族，难道不正需要这种空幻的鸦片来麻醉吗！道教的神仙世界也是如此，它填补了中国现实社会的缺陷，把人生的世俗欲望全部给以满足，这使求仙的人在心理上产生一种和谐的宗教美学效应，从而培养他们的宗教感情使之把神仙当作自己毕生追求的目标。

最后还须说明，道教的神仙世界虽然着重于对现实世界人们生活欲望的肯定，但是神仙世界毕竟是超现实的道教彼岸世界，它并不会直接地简单承认人们世俗的欲望。葛洪在《内篇》中已注意到先为道教构造一个超现实的彼岸世界，再设计一条从现实世界向神仙世界过渡的途径。他首先对人们的世俗欲望进行否定，在否定中把人的世俗欲望进行升华和净化，从而使之向超现实的神仙世界飞跃，在神仙生活里达到新的肯定。这个道理很明白，因为如果道教只一味地肯定人的世俗欲望，则那些豪门士族人物完全可以在世上恣情享乐，还何必去苦苦求作神仙？实际上魏晋时期社会上已经出现了玄学颓废派的纵欲主义思潮，他们对任何社会事业都丧失信心，对任何精神追求也失去兴趣，一味沉迷于眼前的感官享受，想在放情肆欲中自我麻醉。显然，这种思潮和神仙道教大相径庭，因而遭到葛洪的极力反对。葛洪的神仙道教，首先否定世俗生活的快乐，反对人们在世上恣情纵欲，然后引导人们抛弃世俗的荣华富贵，使自己的思想得到净化，向神仙的境界飞跃，去享受永久快乐的神仙生活。这个思想净化和飞跃的过程，就是道士修仙思玄体道的过程，只有体得了玄道的人才能进入神仙世界。葛洪说：

"夫五声八音,清商流征,损聪者也。鲜华艳采,彧丽炳烂,伤明者也。宴安逸豫,清醪芳醴,乱性者也。冶容媚姿,铅华素质,伐命者也。其唯玄道,可与为永。不知玄道者,虽顾眄为生杀之神器,唇吻为兴亡之关键,绮榭俯临乎云雨,藻室华绿以参差。组帐雾合,罗帱云离。西、毛陈于闲房,金觞华以交驰,清弦嘈囋以齐唱,郑舞纷緂以蜲蛇,哀箫鸣以凌霞,羽盖浮于涟漪,掇芳华于兰林之囿,弄红葩于积珠之池,登峻则望远以忘百忧,临深则俯揽以遗朝饥,入宴千门之焜煌,出驱朱轮之华仪。然乐极则哀集,至盈必有亏。故曲终则叹发,燕罢则心悲也。实理势之攸召,犹影响之相归也。彼假借而非真,故物往若有遗也。"(《畅玄》)这就是说,现实世界的快乐是短暂的,而且乐极生悲,伐命乱性,快乐中隐藏着哀伤,催人早死,因而是假的,靠不住的。只有修仙学道,才能享受神仙世界的快乐,而神仙的快乐是真的快乐,永久的快乐。这样,对追求神仙世界的人来说,享受世俗生活快乐的条件越好,就负担越重,越难跨入仙道之门,必须抛弃现实生活荣华富贵的"重累",才能修道得仙。例如秦始皇和汉武帝虽然身为帝王,享尽世俗世界的荣华富贵,却难以进入神仙世界之门,这是因为他们的"高位厚货,乃所以为重累耳"(《论仙》)。葛洪把秦始皇和汉武帝排除在神仙世界之外,无疑是为了强调人们由现实世界进入超现实的神仙世界需要经过一个艰苦修炼的精神飞跃和升华过程。

(二)魏晋道教的神仙观

魏晋时期是神权在中国基层社会普遍确立的时期,也是道教的神仙世界日益完善,同封建社会国家政权逐步结合的时期。中国道教经过魏晋社会多样化的自由发展阶段,到南北朝时逐步完成教会化,被统治者当成维持封建秩序的政治工具,道教的神仙世界也成了现实世界的封建宗法社会在天上的投影。神仙世界的封

建伦理化同道教的官方政治化是相互呼应的。随着上层道教神仙观的封建伦理色彩加重和佛教地狱轮回之说的盛传，地上的民间神权也普遍建立和巩固起来，从此中国民众脖子上又套紧了一条无形的精神枷锁。下面，我们逐一论述魏晋时期道教的神仙世界。

（1）魏晋时期道教的主神逐步形成，儒家"神道设教"的政治传统开始推进到道教中来，加深了神仙世界的封建伦理色彩。

中国道教的主神，如太上老君、元始天尊、玉皇大帝等是随着道教的发展逐步形成的。道教的主神虽多，但仔细剖析，就不难发现这些杂多的神实际上是一个东西，即中华民族古代天神信仰的继承和"道"的偶像化。中华民族自古就有对天的崇拜，天神信仰是符合中国这样一个大农业国的民俗传统的。在道教的创世说中，道是产生天地万物的本体，因而天神同时又是道的化身，道教中的天神崇拜和道的信仰是统一在一起的。道教将天神的自然、社会、道德伦理等不同属性偶像化，便出现了太上老君、元始天尊、玉皇大帝等道教主神。

魏晋时期，太上老君已经是道的化身，这个思想由来已久。汉明帝时王阜撰《老子圣母碑》即云："老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前。"早期道教中《老子想尔注》亦云"一散形为气，聚形为太上老君"，其中的"一"即是道。同时他又被仿照佛教的释迦牟尼降世说神化成道教教主的形象，取得了道教主神的地位。另外，元始天尊的形象也在魏晋时初见端倪。葛洪说："元君者，老子之师也。""元君者，大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉"（《金丹》）。葛洪说的元君，又称太乙元君，并非后世道教中的女神，而是元始天尊的雏型。在陶弘景的《真灵位业图》中，元始天尊已成为道教创世纪的最高神，他不仅是天神的代表，而且本身就是最高的道。上清派和灵宝派的道书，往往以"道言"开头，便是指元始天尊和太上道君所说的道经。

《太真科》谓元始天尊"居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。"南北朝以后元始天尊渐为道教最高神，他和太上老君、灵宝天尊，"三号虽殊，本同一也"（《九天生神章经》），都是天神和道的人格化。

魏晋时期，玉皇大帝的形象也处在酝酿阶段。葛洪说："赵简子、秦穆公皆亲受金策于上帝，有土地之明征"（《微旨》）。《史记·赵世家》有赵简子疾，五日不知人，寤乃言我至上帝所甚乐的记载；《史记·封禅书》又有秦穆公梦见上帝命他平晋乱的史料，古人这类天帝的观念便是玉皇思想的来源。葛洪《内篇·祛惑》中记有项曼都吹嘘自己上天后"忽然思家，到天帝前，谒拜失仪，见斥来还"和"淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言"的故事，可知魏晋道教的神仙世界中已有上帝存在。据史料分析，纬书《春秋合诚图》有"天皇大帝"之称，《元始上真众仙记》中有"元始天王"之号。而后逐步形成"三清"（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）"四御"（玉皇大帝、北极大帝、勾陈上官天皇上帝、后土皇地祇）乃至南极长生大帝、东极青华大帝等道教尊神，这是由道教神学中三天、四方、六合、五行、九天等神秘的数字崇拜逐步衍生出来的。单就玉皇来说，陶弘景《真灵位业图》中已有玉皇之名，北周道教中甚至有"虚无自然元始天尊、无极大道太上老君、高上玉皇、十方已得道大圣众至真诸君丈人、三十二天帝、玉虚上帝、玉帝大帝"的神仙谱系（见《无上秘要》卷五十五），据说陆修静也有"在佛为留秦，在道为玉皇"的话（《三洞珠囊》卷二引），可见玉皇之名约起于南北朝。隋唐道教中大概已祭祀玉皇，元稹便有"我是玉皇香案吏"的诗句，不过当时还没有达到太上老君的教主地位而已。宋代之后中国社会进入君主高度集权的专制政治时期，地上的皇帝主宰一切，玉皇大帝也随之成了道教的主神。① 玉皇大帝的权威扩大既反映了神仙世界的封建伦理化，又反映了地上道教的官方政治化。

以前道教的神仙只在天上享受特殊的快乐，并无为玉皇大帝承担职事的义务，但此后连道教的神仙也失去了自由，成了《封神演义》里姜子牙封得那种公务员式的神了。由于儒家"神道设教"的传统逐步推行到道教中来，使道教成了为帝王维护封建秩序的工具。随着中国社会的神权普遍建立，天上的玉皇大帝对应着地上的皇帝，遍布全国的城隍、土地神对应着国家的官僚机构。这种由皇帝管理有形世界，玉皇管理无形世界的模式是儒家神道设教的统治术在道教中的体现，它标志着民间神权的建立和巩固，给中国民众脖子上又套上一具无形的精神枷锁。道教中出现的这种由玉皇大帝管理的神仙世界并不是什么新的社会理想，它不过是将人间的封建宗法政体经过神学变换再投影到天上罢了。玉皇大帝这种道教主神虽然带有强烈的封建政治性，但仍然是古代天神信仰的偶像化。因为在中国人看来，皇帝就是天子，中国的天也带有封建宗法性色彩，玉皇大帝的出现也是和汉民族的文化传统相适应的。道教中信仰的玉皇实际上是中国式的上帝，它显然不象基督教《圣经》里的耶和华那样具有普通人的性格，而是被赋于完美无缺的道德并成为无上权威的化身，这也是由道教的民族文化特征决定的。

（2）魏晋社会的门阀等级制度，不仅促使早期道教分化为士族神仙道教和民间道教两个较大的层次，而且还在道教中产生了神仙亦有尊卑之分的观念。魏晋神仙世界中对仙人不同品位的划分，本质上是中国传统的儒教尊卑观念在天上的投影，也是人间门阀等级制度在神仙世界的颠倒反映。

魏晋时期神仙的品位虽然主要靠修行得来，但等级观念已很明显。葛洪说："上士得道，升为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得

① 宋真宗咸平元年(998年)以轩辕为圣祖，称昊天玉皇大帝。大中祥符八年(1015年)又上尊号，见《宋史·礼志》。

道，长生世间”（《金丹》）。他把神仙划分为上、中、下三个品级，接着又说：“朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还者，下士也”（《黄白》）。“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙”（《论仙》）。这就是说，凡服金丹大药举形升虚者，成为最高的天仙；其次是靠行气导引长生不死的地仙，可以在名山遨游；下等的是服草木之药先死后蜕的尸解仙，指的是那些在人间活动的“千岁翁”。葛洪的金丹派神仙道教可以修成最高级的天仙，天仙有更多的选择权利，可以同时象地仙那样留在世间游乐或行尸解之法。

在魏晋时期的道士看来，天上的神仙有尊卑贵贱之分已是不言而喻的事。当时的流俗道士蔡诞就编造了自己进入神仙世界的经历，他说：“吾未能升天，但为地仙也。又初成位卑，应给诸仙先达者，当以渐迁耳。向者为老君牧数头龙，一班龙五色最好，是老君所常乘者，令吾守视之，不勤，但与后进诸仙共博戏，忽失此龙，龙遂不知所在。为此罪见责，送吾付昆仑山下，芸锄草三四顷，并皆生细石中，多荒秽，治之勤苦不可论，法当十年乃得原。会偓佺子、王乔诸仙来按行，吾守请之，并为吾作力，且自放归”（《祛惑》）。在流俗道士眼里，神仙世界不仅尊卑森严，而且仙人还可因罪罚作苦役，现实世界的社会弊端又被他们逐步搬到天上去了。后来的上层士族天师道也有仙人成公兴被谪到人间作仆役的记载（见《魏书·释老志》），足见中国社会传统的等级隶属观念已经投影到了神仙世界之中。南北朝时期，寇谦之的新天师道和陆修静、陶弘景的灵宝派、上清派等成熟的教会道教出现，地上的道士有了严格的道阶，天上的神仙也由《真灵位业图》定出规范化的品级。

（3）魏晋时道教极重道戒，神仙世界负责人间的善恶报应，遍布全国的鬼神监督网逐步形成，中国社会的神权日益巩固，连修仙的道士也要受司过之神的监督。

首先，魏晋时随着道教的发展和道团的增加，道戒普遍受到道教的重视。葛洪说："然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也"（《微旨》）。他在《内篇·微旨》中所举道戒，有针对官吏的（如"弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜"）；有针对商人的（如"轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利"）；有针对军人的（如"诛戮降伏"）；有针对猎户的（如"弹射飞鸟"，"春夏燎猎"），总之，这些道戒不仅对修仙的道士适用，而且对社会各阶层的俗人也适用。葛洪倡导的这些和中国民间道德密切结合的道戒，不仅为道教开辟了劝善度人的发展道路，还为后世劝善书《太上感应篇》、《阴骘文》、《功过格》提供了原型。宋代李昌龄所传《太上感应篇》，多是由葛洪的这些道戒推演而来。葛洪不仅把道戒世俗化，还把中国世俗文化中善恶报应的传统思想引入道教，为在世俗社会建立道教神权提供了理论依据。我国早在先秦文献中就有"积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃"（《周易·坤卦文言》）和"祸福无门，惟人自招"（《左传·襄公三十三年》）的话，道教《太平经》中也有"承负"说，葛洪更发展为"行善不怠，必得吉报"（《微旨》）的思想，都是对传统文化中报应观念的继承。

接着，葛洪又强调了神仙世界和现实世界之间有新的联系，现实世界里善恶报应的实现是由神仙世界负责的。为了保证这些道戒的执行和劝善的效果，神仙世界里专门设了司过之神，赏善罚恶，加强了对道士和俗人的监视。葛洪说："按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百

事,不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死,此尸当得作鬼,自放纵游行,享人祭酹。是以每到庚申之日,辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者,三日也。"(《微旨》)灶君和司命本是中国社会最早的神权代表,它们在魏晋时也活跃起来,江南又兴起蒋侯神的信仰,城隍庙和土地祠在各地兴建，一个遍布全国的鬼神监督网逐步形成。这些神已不只是纳福,而且司过，有夺纪夺算的权力，现实社会人们的祸福寿夭竟完全被神仙世界控制起来，这是魏晋道教神仙观的一大变化。葛洪说:"夫天高而听卑,物无不鉴,行善不怠,必得吉报。羊公积德布施,诣乎皓首，乃受天坠之金。蔡顺至孝，感神应之。郭巨煞子为亲,而获铁卷之重赐。然善事难为，恶事易作，而愚人复以项托、伯牛辈,谓天地不能辨臧否,而不知彼有外名者,未必有内行,有阳誉者不能解阴罪,若以荠麦之生死,而疑阴阳之大气,亦不足以致远也。盖上士所以密勿而仅免,凡庸所以不得其欲矣"(《微旨》)。葛洪用孝子郭巨埋儿得金、蔡顺哭母柩避火之类的封建迂腐说教鼓吹善恶报应思想,把道教和政治相结合,为中国社会神权的建立和巩固奠定了宗教神学基础。魏晋时期，道教和儒教携起手来,又把早先由周公、孔丘酿造至汉代已腐臭了的宗法伦理毒酒洒向无形的天堂、地狱和人们的信仰世界,使它渗透到后代子孙的血液中,于是郭巨、蔡顺一类的孝子、忠臣、烈女、节妇史不绝书,这些封建礼教的殉道者给中华民族历史上留下了一幕幕愚昧野蛮的悲剧。葛洪却把这些殉道者都当成道教积善立功的标本，他为君主麻醉人民卖力的做法是反动的。而后，历代帝王都把神权当成维持封建秩序的一大支柱。

(4)魏晋前后,道教的神仙观发生了重大变化,神仙不再是异类,而是经学习和修炼而得道的长生不死的人。

秦代以前的神仙，住在远离人间的地方，面貌和生活方式都和人不同，长生药为仙人所独有，神仙也是天生的。秦始皇想长生，只好入海登山，寻找仙人求取不死之药。魏晋时道士认为神仙可学而致，便以各类方术追求成仙。葛洪说："若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也"(《论仙》)。在葛洪看来，神仙就是长生不死的人，他们不是天生的，而是按照长生之道学得的，人要变成神仙只是个技术问题。在社会上，那些靠方术养生有效者，时人和官府也以神仙待之。"昔有古强者，服草木之方，又颇行容成玄素之法，年八十许，尚聪明不大羸老，时人便谓之为仙人，或谓之千载翁者。扬州稽使君闻而试迎之于宜都"(《祛惑》)。这说明社会上也把长生不老看作神仙的标志。

我们再从葛洪的老子观来透视他的神仙观。自汉末老子被道教奉为神仙，而有《老子变化经》出世，反映了那时道教的老子观。葛玄《老子序诀》云"老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载"，把老子看作是道的化身，这和王阜《老子圣母碑》所言一致。葛洪云："老子真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身长九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸"，这是对葛玄以来道教仙经中老子神像的描绘。但是葛洪强调说："至于彭、老犹是人耳，非异类而寿独长者，由于得道，非自然也"(《对俗》)。老子不仅是得道的人，而且其学道之初，也须拜师。老子之师太乙元君，乃"大神仙之人也"，"犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也"(《金丹》)。这样，葛洪的老子形象已和魏晋时修仙的道士无别。老子是葛洪心目中得道最高的神仙，因而他的老子观就是他的神仙观。葛洪力主长生可以术致，仙人能够学得，因此老子也必须拜师学道才能成仙。他在《神仙传》中，沿袭了当时道士仿照佛教释迦牟尼降生的神话塑造的老子形象，但对汉魏间流行的老子

自三皇以来世世下界为王者师的老子变化说予以革除。他说："夫有天地则有道术，道术之士，何时暂乏？是以伏羲以来，至于三代，显名道术，世世有之，何必常是一老子也！""老子盖得道之尤精者，非异类也"。葛洪这种老子观的变化，反映了魏晋道教神仙观的变化。葛洪不仅认为人可学而成仙，他的仙境距离人间也并不遥远。在《金丹》篇中，他将我国一些风景秀丽的名山和海中的大岛屿列为神仙居住的地方。如华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、终南山、地肺山、青城山、罗浮山、王屋山、大小天台山等，"此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人"，"海中大岛屿，亦可合药"。葛洪列举的这些适宜修仙的名山大岛，成为后世道教三十六洞天，七十二福地的张本。

（5）魏晋道教的神仙世界中，流行着一种既能长生不死，又可在世上恣情享乐的地仙，成为修道的士族知识分子最理想的追求目标。

魏晋神仙道教是一种士族化的道教，学道修仙的人不少是一些名门世族的知识分子，他们把自己的愿望和理想也带给了当时的神仙世界。本来魏晋的士族名士生活逍遥，风貌俊逸，大多是"神仙中人"(见《世说新语·容止》)。他们叹息"人在世间，日失一日，如牵牛羊以诣屠所，每进一步，而去死转近"(《勤求》)，故对生死的问题看得重大。例如《神仙传》中的刘政，便不满意举孝廉做官的道路，"以为世之荣贵，乃须臾耳，不如学道，可得长生。"然而从魏晋到南北朝时期，随着道教的逐步教会化，地上的道士有了道阶，天上的神仙也按品级排列，封建伦理色彩越来越浓。这样的"天仙"世界显然不能满足士族知识分子的需要，他们怕升天后反而失去本来已逍遥自在的士族生活，于是便根据自己的愿望创造出更有士族社会时代特征的"地仙"。修仙者干脆先服半剂金丹，成为"地仙"，在地上恣情享乐，直到又想做"天仙"时，再将余下的

半剂金丹服完后飞升。"地仙"的理想是魏晋神仙道教的伴生物，也是葛洪神仙观的核心内容，地仙的特征是和当时士族神仙道教的特征遥相呼应的。

魏晋士族社会修道的知识分子不想作天仙而宁愿作低一级的地仙，其原因据葛洪说是"天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦，故不足役役于登天"(《对俗》)。然而更主要的原因，还是他们贪恋世间的"人道"。葛洪说："人道当食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩，耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然与木石为邻，不足多也"(《对俗》)。据说，彭祖、安期先生、龙眉宁公、修羊公、阴长生，都是服半剂金丹在人间作地仙的典型。

"地仙"的神仙世界是现实和超现实的奇妙重合，是当时士族名士安逸、放荡、肆欲的生活在神仙世界里的投影。葛洪描述的这种地仙，不过是在世俗生活的延长线上，补充进道士的宗教理想，使士族子弟食色游乐乃至荣华富贵的贪婪欲望都得到永久性的满足而已。值得注意的是，葛洪还提到地仙可以"处官秩"，这再次说明当时神仙道教的道士是可以出仕作官的，葛洪自己也曾几次出仕。葛洪公然承认神仙道教修炼长生之术的目的源于对现实世界幸福生活的追求。他说："笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？"(《对俗》)魏晋神仙道教用逍遥于世间的"地仙"的神仙境界，解决了士族名流既贪恋世俗生活又想修道成仙的矛盾。

第二节　如何成仙

长生成仙既然是《内篇》的中心思想，且神仙又必须由学而致，所以关于如何成仙的问题，自然成了葛洪论述的主题。实际上《内篇》一书，关键就是要解决修道者如何成仙的问题。我们在对《内篇》的研究中，将葛洪关于如何成仙的言论进行了认真的归纳和整理。现将葛洪指出的进入神仙之门的途径分述如下：

（一）志诚信仙，禀值仙气

葛洪在《内篇》一书中始终把对神仙的信仰和诚心立志皈依神仙道教，当作长生成仙的前提。他说："凡学道当阶浅以涉深，由易以及难，志诚坚果，无所不济，疑则无功，非一事也"（《微旨》）。又说："夫求长生，修至道，诀在于志，不在于富贵也"（《论仙》）。因此，志诚信仙，应是修长生之道的首要条件。那些对神仙之事持怀疑态度的人，不诚心立志学仙修道的人，是不可能成仙的。葛洪倡导的这一思想，和"诚则明矣，明则诚矣"；"至诚之道，可以前知"；"故至诚如神"（《礼记·中庸》）等儒家正心诚意的思想有相通之处，他首先把不信仙道的人排除在神仙的大门之外。

葛洪还认为，那些皈依神仙道教，诚心求仙的信徒，都是禀值仙气的人。他说："按仙经以为诸得仙者，皆受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也。《玉钤经》主命原曰：人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精。……苟不受神仙之命，则必无好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。自古至今，有高才明达，而不信有仙者，有平平许人学而得仙者，甲虽多所鉴识而或蔽于仙，乙则多所不通而偏达其

理，此岂非天命之所使然乎？”（《辨问》）又说："命之脩短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所禀，移易予夺，非天所能”（《塞难》）。至于如何验知一个人受命之时禀值仙气呢？这仍要看他是否志诚信仙。因而，志诚信仙和禀值仙气实际上是一回事，它们都是长生成仙的前提。

葛洪把宿命论与先验的人性论相互联系起来，又把宿命论跟神秘的胎气说结合在一起，认为一个人先有神仙之命，才会有信仙道之心，“苟无其命，终不肯信”（《塞难》），而且只有信仙道，才能求仙而后得仙。他一方面把宗教信仰突出到首要位置，要求修道者把树立牢固的宗教世界观当作加入神仙道教的前提；另一方面又散布“仙人有种”的迷信，让修道者把能否成仙的责任归结到自己的命运上面。汉代以来，星宿、命运、骨相之说在中国社会上极为流行。王充著《论衡》虽说是“疾虚妄”，但惟对星命、骨相之说信之不疑。他说："故寿命脩短，皆禀于天；骨法善恶，皆见于体。命当夭折，虽禀异行，终不得长。”同时，王充还对此说给以元气论的解释，他接着说："天施气而众星布精；天所施气，众星之气，在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱；贵或秩有高下，富或赀有多少，皆星位尊卑小大之所授也”（均见《论衡·命义篇》）。葛洪将星宿命运之说引入道教神学，解释了周孔不得仙道和一些高才明达不信仙的原因。他将此说改造为鼓励人们信仙修道的神学理论，并主张对那些不信仙道的人不必勉强，以免枉招谤毁。修仙者应坚定自己的宗教信仰，不与俗人交杂，置社会上的各种物议于不顾，一意修道，才能成仙。

（二）博闻体要，择师勤求

魏晋时期的神仙道教，处在自由发展的过渡阶段。当时社会上流传的神仙方术多而杂，各类道书又繁而乱，使人不得要领，莫衷一是。这样，慕道者虽志诚修仙，但偏习浅近之方术，杂看不要之道书，亦难免误入歧途，不能得仙，所以要求学仙者必须博闻体要。同时，由于神仙道教修炼的要言口诀全靠师传，根本不肯写在书上，所以修道者又必须投师学道。然而，当时神仙道教无统一组织，道士各立门户，聚徒布道，其中有不少虚名无实的流俗道士，专诱人学仙以图财惑世，这又要求学仙者必须善于择师。此外就是神仙道教的长生久视之法，不肯轻易传人，道徒即使遇到明师，若不肯勤求，终不得传。所以，博闻体要，择师勤求，便成了当时道徒求仙的门径。

根据当时"方术繁多，诚难精备"的情况，葛洪指出："凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也"。而"浅见之家，偶知一事，便言已足；而不识真者，虽得善方，犹更求无已，以消工弃日，而所施用，意无一定，此皆两有所失者也"（《微旨》）。由此可知，对于方术既不能偏修一事，又不应浅尝辄止和不辨真假地贪求无已。当时"方策既山积于儒门，而内书亦鞅掌于术家"，道士中流传的道书甚多。然而，这些道书，多为后汉方士所作，语言隐秘，水平又差，已落后于魏晋时期道教发展的形势。如果道士们对道书不加选择，一味诵习，"徒诵之万遍，殊无可得也。虽欲博涉，然宜详择其善者，而后留意，至于不要之道书，不足寻绎也"（《释滞》）。由此看来，"多闻而体要，博见而善择"，是葛洪对学习方术和阅读道书的方法论原则。

神仙道教的修仙秘诀，都靠师传，一般道书，"皆秘其要文，必须口诀，临文指示，然后可为"（《论仙》）。葛洪说："五经之事，注说炳露，初学之徒，犹可不解。岂况金简玉札，神仙之经，至要之言，又

多不书。登坛歃血，乃传口诀，苟非其人，虽裂地连城，金璧满堂，不妄以示之。夫指深归远，虽得其书而不师受，犹仰不见首，俯不知跟，岂吾子所详悉哉"(《明本》)，足见在神仙道教中师传十分重要。但"承师问道，不得其人，委去则迟迟冀于有获，守之则终已竟无所成，虚费事妨功，后虽痛悔，亦不及已"。"所以学者，不得远识渊潭之门，而值孤陋寡闻之人，彼所知素狭，源短流促，倒装与人，则靳靳不舍，分损以授，则浅薄无奇能，其所宝宿已不精，若复料其粗者以教人，亦安能有所成乎？譬如假谷于夷齐之门，告寒于黔娄之家，所得者不过橡栗缊褐，必无太牢之馔，锦衣狐裘矣"(《祛惑》)。这又说明，学道者还必须善择明师，"未遇明师而求要道，未可得也"(《微旨》)。

学仙者即使得遇明师，还须随师经久，累勤历试，心无怨贰，有始有终，才能得道。据葛洪说，那些学道成仙的人，"彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得升堂以入于室。或有怠厌而中止，或有怨恚而造退，或有诱于荣利，而还修流俗之事，或有败于邪说，而失其淡泊之志，或朝为而夕欲其成，或坐修而立望其效。若夫睹财色而心不战，闻俗言而志不沮者，万夫之中，有一人为多矣。故为者如牛毛，获者如麟角也"(《极言》)。神仙道教极重师承，而老师只有对这些有志不怠，勤劳可教的人，才肯按立坛盟誓等仪式授以道书和口诀。学仙者得师授之后，还必须日夜勤修，才能成仙。故葛洪叹道："非长生难也，闻道难也；非闻道难也，行之难也；非行之难也，终之难也。良匠能与人规矩，不能使人必巧也。明师能授人方书，不能使人必为也"(《极言》)。博闻体要，择师勤求既是学仙者入门的途径，也是修仙过程中应当始终贯彻的精神。

(三)广知众术,养生却害

葛洪的金丹派神仙道教,主张学道"当阶浅以涉深,由易以及难",虽然"九丹金液,最是仙主。然事大费重,不可卒办也。宝精爱气,最其急也,并将服小药以延年命,学近术以辟邪恶,乃可渐阶精微矣"。葛洪还说:"若未得其至要之大者,则其小者不可不广知也。盖籍众术之共成长生也。大而谕之,犹世主之治国焉,文武礼律,无一不可也。小而谕之,犹工匠之为车焉,辕辋轴辖,莫或应亏也。所为术者,内修形神,使延年愈疾,外攘邪恶,使祸害不干,比之琴瑟,不可以孑弦求五音也,方之甲胄,不可以一札待锋刃也。何者,五音合用不可阙,而锋刃所集不可少也"(《微旨》)。这就是说,在修仙过程中,必须先把广知众术,养生却害,作为不可或缺的基础功夫。不知众术,不能辟邪恶延年命,则会身遇祸害,更不要说修成神仙了。修仙的人,先以众术防身却祸,再以养生不伤不损,然后才有可能炼服九丹金液修仙得道,这叫"籍众术之共成长生"。魏晋神仙道教的方术种类繁多,如导引行气、还精补脑、服食药物、思神守一、带佩符印、禁咒祭祀、隐形易貌及《杂应》篇中的辟谷、不寒、不热、坚齿、聪耳、明目、入瘟疫等方术,其中尤以医术最为重要。葛洪说:"是故古之初为道者,莫不兼修医术,以救近祸焉。凡庸道士,不识此理,恃其所闻者,大至不关治病之方,又不能绝俗幽居,专行内事,以却病痛,病痛及己,无以攻疗,乃更不如凡人之专汤药者。所谓进不得邯郸之步,退又失寿陵之义者也"(《杂应》)。

葛洪以诸欲所损、老、百病所害、毒恶所中、邪气所伤、风冷所犯为能致人死亡的六害。六害不除,死亡且不免,焉能修仙长生?故葛洪主张,人要修仙,先学养生,免此六害,身体无病,才能进一步修长生不死的仙道。他说:"今导引行气,还精补脑,食饮有度,兴居有节,将服药物,思神守一,柱天禁戒,带佩符印,伤生之徒,一切远之,如此则通,可以免此六害"(《至理》)。又说:"养生之尽理者,

既将服神药，又行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阂，加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能，如此可以不病”(《杂应》)。这就是说，将行气、导引、房中、服食之术配合起来，先使身体无病，才有希望进一步服丹成仙。

葛洪认为善于养生的人，首先要使自己的正气不衰，形神相卫，不伤不损。葛洪说：“故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能爱之于微，成之于著，则几乎知道矣”(《极言》)。

内修形神，使延年愈疾，须赖养生；外攘邪恶，使祸害不干，全靠方术，因此广知众术和养生却害，是密切联系的两个方面。修仙者学会各种方术，就象一个人备下甲胄和蓑笠，一旦遇到兵雨，便立刻显示出其防身却害的效果。葛洪说：“要于防身却害，当修守形之防禁，佩天文之符剑耳。祭祷之事无益也，当恃我之不可侵也，无恃鬼神之不侵我也。然思玄执一，含景环身，可以辟邪恶，度不祥，而不能延寿命，消体疾也。任自然无方术者，未必不有终其天年者也，然不可以值暴鬼之横枉，大疫之流行，则无以却之矣。夫储甲胄，蓄蓑笠者，盖以为兵为雨也。若幸无攻战，时不沉阴，则有与无正同耳。若矢石雾合，飞锋烟交，则知裸体者之困矣。洪雨河倾，素雪弥天，则觉露立者之剧矣。不可以荠麦之细碎，疑阴阳之大气，以误晚学之散人，谓方术之无益也”(《道意》)。盖魏晋社会，灾疫流行，人们时刻受到灾病的威胁，上层神仙道教虽不象民间道教专以治病去灾为务，但也必须把防身却害放在首位，才能诱导人们进一步信服长生成仙的教义。另外，当时学仙的道士避入山林修行，也常常遇到祸害，“故谚有之曰，太华之下，白骨狼藉”(《登涉》)。这样，方术的防身却害的作用，愈为仙家注意。葛洪说：“是以断谷辟兵，厌劾鬼魅，禁御百毒，治救众疾，入山则使猛兽不犯，涉水则令蛟龙不害，经瘟疫则不畏，遇急难则隐形，此皆小事，而不可不

知，况过此者，何可不闻乎？”（《微旨》）这样，修仙者应该先务养生，补亏损而却灾祸，防止司过之神、三尸虫、灶神等夺算作祟，使身体健康，延年益寿，才具备成仙的条件。

（四）恬静无欲，守一知足

我国道教神学的理论，和道家哲学的清静无为之旨本来相通，因而道教中的神仙，也都具有清静寡欲的特征。《庄子·大宗师》云：“其嗜欲深者，其天机浅”。道教中修炼神仙的事业，也一直以无求无欲为宗旨，“其事在于少思寡欲，其业在于全身久寿”（《释滞》）。在葛洪看来，神仙和俗人的明显区别，在于俗人孜孜于名利，而神仙能恬静无欲，超然物外。因此，葛洪强调学仙的人，首先必须做到恬静无欲，他说：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”（《论仙》）。恬静无欲是神仙的特征，修道求做神仙的人，“能恬能静，便可得之”（《辨问》）。

为什么恬静无欲便可得仙？葛洪说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。何者，命在其中，不系于外，道存乎此，无俟于彼也”（《道意》）。这就是说，神仙道教的“道”本身具有虚无的特点，人能恬静无欲，就同道的特点相合，体得了道，便可成仙。“道”也称为“一”，体道的方法，即存思守一。学仙者通过存思守一，会产生一种心理上的满足感，葛洪称为“真知足”。“真知足”的精神状态，实际上就是恬静无欲的精神状态，这时人们觉得长生之理，宇宙之道，全在自已心中，不假外求，即葛洪所谓“命在其中，不系于外，道存乎此，无俟于彼”了。

为了达到神仙的精神境界，葛洪特别强调修习思神守一的方术。道士修习了存思守一之术，就可以主动地调节自已的精神状

态和心理反应，并能产生灵异，显示出功效。葛洪认为守一的功效一是可以卫身，二是可以通神。守一之术又分为“守真一”和“守玄一”两种，为道教中极为尊秘的仙术。葛洪说：“人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。若在鬼庙之中，山林之下，大疫之地，冢墓之间，虎狼之薮，蛇蝮之处，守一不怠，众恶远迸。若忽忘守一，而为百鬼所害。或卧而魇者，即出中庭而视辅星，握固守一，鬼即去矣”（《地真》）。“守玄一”和“守真一”功效相同，且又能行金水分形之术。道士存思守一的目的是为了体得玄道，体得玄道之后，心理上就会达到“真知足”的境界。

葛洪说：“知足者则能肥遁勿用，颐光山林。纡鸾龙之翼于细介之伍，养浩然之气于蓬荜之中。褴缕带系，不以贸龙章之晔晔也。负步杖筴，不以易结驷之骆驿也。藏夜光于嵩岫，不受他山之攻。沉灵甲于玄渊，以违钻灼之灾。动息知止，无往不足。”“泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地。含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居平味澹。恢恢荡荡，与浑成等其自然。浩浩茫茫，与造化钧其符契。如暗如明，如浊如清，似迟而疾，似亏而盈。”“不以臭鼠之细琐，而成庸夫之忧乐”，“故穷富极贵，不足以诱之焉，其余何足以悦之乎？直刃沸镬，不足以劫之焉，谤讟何足以戚之乎？常无心于众烦，而未始于物杂也”（《畅玄》）。这种精神状态，恬静无欲，不求于道，而道自归之，无为自得，体妙心玄，就是“真知足”的神仙境界。神仙道教，本身也是对这种心理境界的追求。

（五）金丹大药，宝精行炁

葛洪的仙术，属于魏晋神仙道教中直接继承燕齐方仙道寻找和制造不死之药传统的金丹派。因此，在如何成仙的问题上，金丹术比其他仙术更为突出，葛洪仙术的这一特点是同晋末的灵宝派、

上清派和后世的全真道教都不相同的。在《内篇》中，他把服食金液还丹当作长生成仙的最高途径。葛洪说："余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣"(《金丹》)。神丹既为升仙之大要，同时还应和宝精、行炁之术相互配合。葛洪说："欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精、行炁，服一大药便足，亦不用多也。然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也"(《释滞》)。葛洪在这里，把金丹大药、行炁、房中术(宝精)，看作成仙的三件至要的事。

关于服食金丹大药，与以房中术宝精和气功修炼(行炁)这三件事的关系，葛洪认为它们之间既有轻重之别，又必须共同配合，缺一不可。他说："服药虽为长生之本，若能兼行炁者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。然又宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也"(《至理》)。这就是说，服食金液还丹可以升仙，行气可以加速金丹的效果。行炁本身还可以延年益寿，使人活到数百岁，并有防病却恶等奇异功效。房中术可以补救伤损，也有治病增年之效。因为人如果断绝阴阳交媾，则会心情抑郁产生疾病，如恣情淫乱又会伐命伤生，行炁也没有效果。房中术是讲究男女性交的方法和禁忌的生理卫生知识，道士认为此术有健身驻颜之功。因此，葛洪主张将金液还丹术、气功健身术、房中性交术三者配合起来，作为神仙道教中最主要的长生仙术。他援引古代仙经说："服丹守一，与天地毕，还精胎息，延寿无极。此皆至道要言也"(《对俗》)。

魏晋神仙道教中的金丹大法，承传时极为郑重，要履行歃血盟誓等一系列宗教礼仪。道士在炼制金液还丹时，也有严格的宗教仪式和戒律。葛洪说："合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不

令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣”(《金丹》)。葛洪在《内篇》中例举出一些适合作丹的名山，说这些名山都有正神保护作丹者，道士入山作丹还必须选择“山开月”的吉日，并且要佩带符印。他虽然一贯坚持反对流俗道士以祭祀鬼神消灾纳福的立场，但在作丹前却一再强调要斋戒沐浴，履行宗教仪式，对祭祀神灵毫不敢懈。他还规定作丹时不令鸡犬、小儿、妇人见之，避免俗人谤毁神药，具有强烈的宗教气氛。炼丹术的这些宗教仪式是从汉代方士中流传下来的。我们对葛洪的炼丹术，不能仅看作是古代的化学实验，而应认识到它是追求长生成仙的道教神学的组成部分。然而从古代科技史的角度来分析，炼丹术中这么浓厚的神秘气氛，也反映了当时化学实验条件差，技术手段不完备，故难以预料炼丹的成败，炼丹家在心情紧张、成败难测的情况下也需要列置一些宗教禁忌以使炼丹实验在神秘的气氛中郑重其事地完成。

在葛洪的仙术中，仅次于金丹大药的，是行炁。行炁实际上就是古代的气功，它在道教中作为一种修仙方术得到发展，道士认为行炁可以内以养生，外以却恶，故早在秦汉间的方仙道中就已流行。据葛洪说："仲长公理者，才达之士也，著《昌言》，亦论'行炁可以不饥不病，云吾始者未之信也，至于为之者，尽乃然矣。养性之方，若此至约，而吾未之能也，岂不以心驰于世务，思锐于人事哉？他人之不能者，又必与吾同此疾也'。"(《至理》)世人登山负重疲劳，知道休息以恢复体力；面黄肌瘦营养不足，知道服食酒肉增强体质；但世情人事常系于心中，用脑过度，也会给人造成疾病减少寿命，则大多不知道应该用行炁之术来休养精神。汉末仲长统已对行炁之术的效果深信不疑，但以“心驰于世务，思锐于人事”没能修炼行炁之术，他奉劝世人不要因自己没修炼就怀疑道教的长寿仙术。葛洪把古代流传下来的行炁之术纳入他的道教神学之中，并认为行炁长寿的根据，是古人从龟鹤的长寿中得到灵感，从效法龟鹤的呼

吸动作创立出来的。除了龟鹤而外，他还认为千年松树、蛇、猿猴、蟾蜍、鹿等，都是长寿的榜样。葛洪之后，行炁之术在道教仙术中的地位逐渐超过金丹大药，成为道士最主要的修炼方术并得到长足地发展。

行炁之外，更有房中术，为修道者所必习。《后汉书·方术列传》记载，冷寿光行"容成公御妇人法"，"甘始、东郭延年、封君达三人者，皆方士也。率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬，爱啬精气，不极视大言"，足见房中术早就在汉末方士间流传。从秦汉"方仙道"到魏晋神仙道教，都是要修习房中术的。葛洪认为，学长生者"凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也"(《微旨》)。

然而在葛洪的仙术中，房中术必须和金丹大药、行炁相互配合，才能起到长生的作用。他认为房中术虽不可缺，但不主张单修房中术而致神仙。当时道教中一些流俗道士片面夸大房中术的效用，声称"能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利"。葛洪批评说："此皆巫书妖妄过差之言，由于好事者增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟子，以规世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎？人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年"(《微旨》)。这说明葛洪对待房中术的态度极有分寸，为了保障房中术在道教中承传下去，他给房中术以肯定的评价，并把它放在道教仙术中一个比较合理的位置上，尽量减少它同封建礼教的冲突。可惜的是，后世道教的道士多不尊葛洪之言。一些游方道士热心为权势者献采阴补阳之法，用女子为鼎器，捉坎填离，配合吃春方秘药，行三峰采

戏之事，既图取乐，又望长生，败坏了道教的声誉。另一些道士则和顽固虚伪的道学家相配合，斥房中术为海淫之道，将它视为邪术摒除在道教仙术之外，使房中术在中国的文化氛围中没法发展下去。

这里顺便提及，在魏晋时期的神仙道教中，房中术和存思外景的气功被视为两种最神秘的仙术，二者常被密切结合在一起，为有功力的上层道士所修持。葛洪《内篇·微旨》中有一段话，用语极为隐秘，近代学者多以其难以索解避而不论。现将其原文抄录如下：

> 或曰："窃闻求生之道，当知二山，不审此山，为何所在，愿垂告悟，以祛其惑。"抱朴子曰："有之，非华、霍也，非嵩、岱也。夫太元之山，难知易求，不天不地，不沉不浮，绝险绵邈，崔巍崎岖，和气絪缊，神意并游，玉井泓邃，灌溉匪休，百二十官，曹府相由，离坎列位，玄芝万株，绛树特生，其宝皆殊，金玉嵯峨，醴泉出隅，还年之士，挹其清流，子能修之，乔松可俦，此一山也。长谷之山，杳杳巍巍，玄气飘飘，玉液霏霏，金池紫房，在乎其隈，愚人妄往，至皆死归，有道之士，登之不衰，采服黄精，以致天飞，此二山也。皆古贤之所秘，子精思之。"

葛洪这节文字，极为优美，以一种浪漫主义的艺术意境烘托出了神仙道士的宗教体验。其一所论"太元之山"，盖指人的丹田穴，"醴泉"则为口中津液，这段大意是描述修仙者在气贯丹田后存思外景的气功感受。其二所谓"长谷之山"，"金池紫房"，皆为房中术中人体器官的隐语，这段是对修道者性高潮时精神状态的艺术刻画。本来魏晋人的艺术思维较为发达，道教中的隐逸之士遨游于二山的仙境之中，把存思气功和房中术相结合，为后世男女双修双成的上乘内丹开辟了道路。最后还要说明，魏晋道士对房中术的修持极为郑重其事，都要配合一些宗教礼仪，本来是把它作为一种

通向仙界的道术看待的。

(六)积善立功,忠孝为本

魏晋时期的神仙道教为了迎合统治阶级的需要,把儒教的封建伦理观念摄入教义,忠孝不仅是世俗社会的人道之本,也成了神仙世界的仙道之本。"学仙非难,忠孝为先"(《太上灵宝首入净明四规明鉴经》),成了后世道教中道士共知的信条,仙道和人道逐步结合,学仙者先须从为人做起,一些死去的忠臣孝子也逐步被名列仙班。葛洪说:"按《玉钤经》中篇云,立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也"(《对俗》)。这样,立功德和忠孝成了长生的必要条件,道教的神仙世界被纳入了封建社会的伦理规范。道教明确规定长生成仙不能单靠方术,这就拉长了秦汉方仙道的方士和魏晋神仙道教的道士之间的距离,突出了道教的社会政治属性。

魏晋社会由于佛教流行,也给道教以潜移默化的影响,使道教由注重个人修炼向重视劝善度人转化。葛洪认为天上的司命神,人间的灶神和人身中的三尸虫,皆是精气所化,精气既化为神,这些神灵也有了生命和智慧,自然就有善恶观念,可以承担起赏善罚恶的责任。葛洪说:"山川草木,井灶洿池,犹皆有精气;人身之中,亦有魂魄;况天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳"(《微旨》)。葛洪这段话是从哲学上用精气说对万物有灵论的新解释,从而为他的道教神学提供了理论根据。这些神灵,便起着监督道士履行道戒的作用,并按世人行为的善恶进行赏罚,并把那些功行圆满的人度化为神仙。

葛洪认为,凡欲长生成仙,必须积善立功,慈心于物,忠孝为

本。若乃憎恶好杀，口是心非，行种种恶事，就造下罪孽，由司命按犯罪轻重夺算夺纪，甚至殃及子孙，再想转祸为福，必须加倍地做善事禳解。[2] 神灵对道士积善成仙要求很严，行善的动机要纯洁，并须坚持不懈，甚至道士的思想也要接受监督，不准产生恶念，对"有恶心而无恶迹者"（《微旨》）也要夺算。看来，在君权专制的社会里，无论现实世界或神仙世界都是没有思想自由的，中国人以"思想罪"施诸刑罚决非自今日始，而是古有传统的。葛洪说："人欲地仙，当立三百善，欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报[1]，便复失此一事之善，但不尽失耳"（《对俗》）。天上的神灵竟对地上的修道者建立"功过簿"，算这么细的善恶帐，已经不亚于后世佛道合流的阎罗王管理体制，实际上至陶弘景的《真灵位业图》中酆都大帝就成为道教神仙了。当时葛洪的主要目的，是把封建社会的伦理纲常引入道教神仙世界，使神仙不仅拥有超出凡人的法术，而且在品德上也是奉行世俗世界伦理纲常的楷模。伦理纲常是判定修道者善恶功过的标准，葛洪说："非积善阴德，不足以感神明"，"非功劳不足以论大试"（《微旨》），积善立功，忠孝为本，成为修道者步入神仙世界必登的阶梯。

这里顺便提及，在魏晋士族社会的条件下，神仙世界的伦理纲常关系并无绝对性。例如在葛洪的《神仙传》里，茅君成仙后就拒

① 布施一词，源出《国语》和《庄子》。《国语·周语上》："享祀时至，而布施优裕也。"《庄子·外物》："生不布施，死何含珠为？"至佛教东传，被作为佛经中梵语Dāna（檀那）的意译，在社会上应用遂广。《内篇》全书无一语论及佛教，惟此一词，似和佛经用语相通，故笔者以为葛洪劝善之说乃受佛教影响。《外篇·疾谬》中云今俗妇女，"或宵夜而反，游戏佛寺"，虽亦论及佛教，然为谴责之语。实则葛氏祖孙，一生信道，绝未事佛。唐释法琳《破邪论》引《灵宝法轮经》、《仙人请问众圣难经》云葛玄乃西方善思菩萨转世，出自佛门，当是后世释子依托葛氏道奥化佛教。由此可知，葛氏之学对后世佛教亦有影响。

绝受其父之杖，云“其道已成，不可鞭辱”；还有西河少女以杖笞老翁的故事。虽然老翁是少女的儿子因不肯服仙药致老，但和中国社会由老人当家做主的文化传统毕竟不合。再如“三尸”之说，早在汉代方士中就已流传，如前所述三尸虫也是司命神的监督网中不可或缺的环节。葛洪说：“三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失”（《微旨》）。道士虽甘受神明监督，但对直接隐藏在自己体中专门向司命打“小报告”的三尸虫毕竟难以容忍，于是便想尽方法除掉它，这说明当时的鬼神监督网也并非绝对触犯不得。何况三尸虫愿人早死的目的是为了提前放纵作鬼，也有点动机不纯，这更提供了道士用方术杀死它的理由。葛洪在《内篇》中就专门记述了能除三尸并使司命削去死籍的金丹，反映了道士同死亡作斗争的愿望。后世道教沿袭了葛洪的三尸说，还发展了“守庚申”等除掉三尸虫的方术。

葛洪在《内篇》中向修道者指出了六条成仙的途径，总起来说，“乃吹吸宝华，浴神太清，外除五曜，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沉珠于五城，瑶鼎俯爨，藻禽仰鸣，瑰华擢颖，天鹿吐琼，怀重规于绛宫，潜九光于洞冥，云苍郁而连天，长谷湛而交经，履蹑乾兑，召呼六丁，坐卧紫房，咀吸金英，晔晔秋芝，朱花翠茎，晶晶珍膏，溶溢霄零，治饥止渴，百痾不萌，逍遥戊巳，燕和饮平，拘魂制魄，骨填体轻，故能策风云以腾虚，并混舆而永生也。”（《至理》）

第三节　道教神学概说

众所周知，世界上凡素质较高的宗教，都有一套完整的神学体

系，这对维持社会上各阶层的宗教信仰是完全必要的。道教的神学体系同世界三大宗教(基督教、伊斯兰教和佛教)相比，既存在一般宗教的共性，又兼有道教的特性。关于道教的宗教学特征，是我们在其他章节经常涉及到的问题，实际上早已断断续续地有过论述。在这一节里，为了避免过多的重复，我们仅把道教神学的特征作一简略概括，有些需要深入研究的问题留待下一章再继续讨论。

我们知道，世界三大宗教的神学体系都是非理性的神秘信仰主义和理性的教条主义的结合体，葛洪的道教神学理论体系也具备这个共同特征。世界三大宗教之一的基督教一面用逻辑推理的方法论证上帝存在以巩固其教义的理论基础，一面又鼓吹非理性的信仰主义，以神秘的直觉感受来使教义达到神的深度。然而在宗教神学中前述这两种矛盾的倾向都不可能贯彻到底。因为如果真正将理性主义贯彻到底必然导致对神学的否定，而如将非理性主义贯彻到底又导致主观任意主义和唯我论，等于允许教徒按自己的直觉创造教义，结果也会使正统的神学教义被分裂和否定。葛洪的道教神学同样也是兼具理性主义和非理性主义两种不同倾向的畸形体系，《内篇》中经常出现相互矛盾的观点就反映了这一特征。《内篇》原是为魏晋神仙道教奠定理论体系的重要典籍，它的核心思想是对神仙实有，仙人可学，法术有效，长生能致的教义作神学论证。葛洪在《内篇》中不厌其烦地从认识论上对神仙实有、仙人可学的观点作了大量逻辑推理和经验论证，又不遗余力地对金丹、仙药、黄白、行气、房中诸长生方术的具体内容和有效性进行了认真严肃的科学考察，故吕思勉先生云“其持论之致密如此，安得谓与迷信同科邪?”① 然而，葛洪的理性主义倾向是不可能真正贯彻到底的，他最终还是对“天地有司过之神”，求仙“必欲积善

① 吕思勉:《两晋南北朝史》，上海古籍出版社 1983 年版，第1522页。

立功"和得仙者"皆受命偶值神仙之气"的说法让步。其实，葛洪在对长生成仙作论证时，始终没离开非理性的信仰主义，他说"志诚坚果，无所不济，疑则无功"，并叹息："至理之未易明，神仙之不见信，其来久矣，岂独今哉？太上自然知之，其次告而后悟，若夫闻而大笑者，则悠悠皆是矣"（《塞难》）。葛洪根本无意劝那些对神仙毫无信仰的人学仙，甚至连自己的著作都不想叫他们看，"其不可与言者，不令见也。贵使来世好长生者，有以释其惑，岂求信于不信者乎！"（《内篇·序》）这实际上是把非理性的信仰主义当成了修仙的前提。我们明白了道教神学的这一特征，葛洪《内篇》中出现在理性主义和非理性主义、自发唯物论和宗教唯心论之间左右摇摆，观点自相牴牾的现象，当不足为怪。

另外，道教还具备宗教神学的其他一般特征，现分述如下：

（1）宗教神学都要求人们对无法感知的神及其偶像盲目信仰和崇拜。宗教信仰的盲目性和人们对科学、哲学理论信仰的自觉性有本质的不同，它要求教徒以虔诚的心理去接受神的主宰，这是宗教神学的信仰特征。道教中的神仙也是无法被人们的实践所证实的，也同样要求道士对其盲目信仰和崇拜。葛洪尽管对神仙的存在做了大量论证，但这也同基督教论证上帝存在一样，是以宗教信仰为出发点的。

（2）宗教神学都要制造出一个超越现实世俗生活的彼岸世界，道教的神仙世界也是一样。道士向往长生不死，超越时空的神仙生活，在道教神学的教育下形成一种宗教世界观，为达到道教的彼岸世界苦心修炼。

（3）宗教神学都有一套宗教礼仪、道德戒律、统一的教义和相应的经书以及修持方法。宗教以这套神学体系发展教团，制造庄严的宗教气氛和培养教徒的宗教感情。道教自东汉始创时起直到魏晋，在教义、经书、修炼方术、宗教礼仪、斋醮程式和教规戒律方

面逐渐完备，至南北朝时便达到了成熟的教会道教水平。

（4）宗教神学都要曲折地反映国家的社会政治和人们的现实生活关系，以天国的幻想给处在苦难世界的人们以"安慰"和麻醉，并把一朵朵假花装饰在统治者的锁链上来束缚被压迫的人们。道教在这一点上极为明显，它是中国现实社会人们之间政治、生活关系的颠倒反映，我们不难从道教中透视出中国现实社会制度的内幕。魏晋以来，道教神学越来越多地反映了统治阶级的意志，它同儒教相配合，成为维护中国君权专制的社会秩序的工具。

（5）世界宗教都拥有一批固定的宗教职业者，并形成与之相应的宗教机构和教阶系统。早期道教就初步具备了宗教的这种组织特征，魏晋时期不断发展和完善，南北朝的道士已在固定的宫观修行，穿着特殊的服装，成为按教阶组织起来的宗教职业者。

道教神学虽然具有一般宗教的基本特征，但由于它是在中国的特定社会历史环境中形成的，因此和世界三大宗教相比，它有许多不同的民族文化特点。

从道教的风格上看，它是我国古代原始社会自发的自然宗教和阶级社会人为的神学宗教的结合体。它比起世界三大宗教来，存留着较多的民间信仰和古代巫术，从宗教理论和信仰素质都和中华民族的传统文化、社会风俗密切适应。它不仅代表着中国的民众文化和社会心理，而且也支配着士大夫阶层的个人生活习惯。

从道教的结构形态上看，它无论从宗教神学内容到布道的教团组织上都有层次性。道教神学从内容上大致是由宗教化了的道家学说、长生术和仙学理论、祭祀鬼神和疗病去灾的符箓杂术三个相互联系的层次组成的；道教在教团组织和布道活动上也分为神仙道教和民间道教两个较大的层次。道教神学不仅有层次性，还有较强的世俗化倾向，多数道士不懂教理，道教修炼方术和巫术乃至封建迷信相混杂，民间的信徒则把不同教派都当成为现世利益被

灾祈福的神灵崇拜而已。道教神学的层次性和世俗化倾向是由中国社会特定的国情、民情决定的。由于中国历代君主专制王朝都喜欢以锁国愚民政策维持政权的安定，使贵族和士大夫同广大劳动人民的阶级界线日益加深，文化水平相差悬殊，这种社会现状也必然反映到道教中来。西方的基督教就没有出现这么明显的层次性和教理庸俗化的现象。然而鲁迅先生说："耶稣教传入中国，教徒自以为信教，而教外的小百姓却叫他们是'吃教'的。这两个字，真是提出了教徒的'精神'。"(《准风月谈·吃教》)可见即使基督教这种典型的世界宗教，移植到中国的文化氛围里，也要适应中国的国情变成简单实用的教条和使教徒获得直接的现世利益，更何况土生土长的道教呢！据葛洪说，在晋代的李家道中，就有"避役之吏民"(《道意》)近千人，其他道派和佛教中当也有，可知在中国"吃教"之风，由来者尚矣。

从道教的政治历史特征上看，它具有强烈的封建宗法性。中国私有制社会的出现并没有冲破氏族宗法制的外壳建立城邦民主制政体的国家，而是利用原有的氏族部落的血缘关系为纽带建成宗法奴隶制政体的国家。进入封建社会后，地主阶级在改变奴隶制国体的同时保持了氏族宗法制政体的连续性，整个国家就是一个以封建君主为家长的放大了的氏族宗法家庭。马克思称中国这种传统政治体制为"家长制的权力"。在这种宗法制国家政体中，"就象皇帝通常被尊为全国的君父一样，皇帝的每一个官吏也都在他所管辖的地区内被看作是这种父权的代表。"① 在这种家长制的宗法社会里，道教神权始终在君权的控制之下，而不可能平起平坐，更不要说象西方基督教神权那样凌驾于君权之上了。魏晋以来的神仙道教一直依附皇权，在斋醮等宗教礼仪和劝善说教中都

---

① 马克思：《中国革命和欧洲革命》，载《马克思恩格斯选集》第2卷，第2页。

维护纲常名教，道教的领袖人物也主动服务于皇室并受皇帝的敕封。佛、道二教发生分歧或在政治、经济上与封建国家产生矛盾时，解决矛盾的主动权也在皇帝手中。① 更有甚者，就连道教的神仙世界也带有家长制的官僚化特征。本来我国古人就认为宇宙的运动需要各种具体的神灵来做动力，天、地、日、月、山、河、住所、起居乃至人身体的耳、目、心、肺等部位都有神灵各司其职参加管理（《黄庭经》中就有许多"身神"管理人体）。这种官僚化的神仙观和西方基督教有一个全能的上帝的观念很不相同，我国在自然界领域不可能出现牛顿那种只准上帝产生"第一推动力"的思想和寻找上帝所设计的自然律的狂热；在社会领域也不可能出现"上帝面前人人平等"的观念。从道教神学的观点看来，道士变成神仙后，就同时具备了官僚的权威，他们可以对低自己一层的人间老百姓行施权力是不言而喻的事。葛洪说"上士得道，升为天官"（《金丹》），魏晋道士把"天仙"也称作"天官"，说明在中国连神仙世界都有"官本位"的传统。西方社会观念认为，国家对人有法，上帝对自然必定也有法，因而牛顿等人热心寻找上帝制定的自然法则。而中国有人治的传统，认为国家凭皇帝为所欲为，自然亦必属天意为之，因之热心寻求天意，而不寻找自然法则。道教神学中的道具有玄妙莫测的特征，道士对宇宙秩序也没有"自然定律"的观念，他们追求的目标是合道通神，这大概也是道教科学只停留在经验主义的水平上，没有发展成现代科学的原因之一。英国学者李约瑟博士也说过类似的意见，他注意到中国宗法封建社会以礼治和刑治代替法制的传统影响了古代的科学思想，搞气功、炼丹术的道士在还未曾打下牛顿式的各种科学基础之前，便贸贸然地企图建立爱因斯

① 参看牟钟鉴《中国宗教的历史特点》（载《世界宗教研究》1986年第2期）和拙作《谈龙说凤》（载《中国社会科学院研究生院学报》1987年第4期）。

坦式的大宇宙图案了。①

从道教的文化特征上看，它在传统文化中与儒教一内一外，相互补充，具有兼收并蓄的包容性。从本质上说，道教是我国古代原始巫术、鬼神信仰、民间风俗、神话传说、各类方技术数，以道家黄老之学为旗帜和理论基础，杂取百家九流，在长生成仙的总目标下长期发展起来的文化体系，它是在汉代的特定历史条件下汲取佛教的宗教形式，逐步演化而来的具有中华民族传统文化特色的宗教。

王国维先生说："中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。""周之制度典礼乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也"(《观堂集林·殷周制度论》)。历史上周公尊祖配天，始创立子立嫡之制，宗法及丧服之制，庙数之制，同姓不婚之制和舍弟传子之法，奠定了我国宗法制政体的基础，他又规定诸侯为天子斩衰三年，便是将君主视为全国的家长。周公同时还制礼作乐，完善家长制国家的意识形态，开创了以宗法观念的"礼"为核心的周文化。春秋时孔丘宗周攘夷，倡内圣外王之道，以六艺垂教，他的儒家学说便是对周文化的直接继承。儒家学说是一种融政治、伦理、宗教、哲学为一体的君权中心主义文化，至汉代在君权的支持下占据统治地位，后来续有发展，成为中国传统文化的主干，其内容略分为二，一为礼教，一为仁学，而以礼教为本。需要指出，传统文化的不同分支之间，历来不是截然对立的，而是互补的。例如道家最初也是君王南面的政术，历代隐士亦大多对仕途恋恋不舍，常常身在山林，心怀魏阙。儒家的祖师孔丘在四面碰壁之后，也生浮海居夷之想；孟轲在政治上走投无路之际，亦有天下有道则见，无

① 参见李约瑟：《中国之科学与文明》(其中"中国科学思想史"部分第18章"论人世间法律与自然法则在中西方之异同")，译文载台湾商务印书馆1980年出版的《中国之科学与文明》第三册。

道则隐之意。《刘子·九流》云："道者玄元为本，儒者德教为宗。九流之中，二化为最。"证明魏晋南北朝时期三教九流之中对国民影响最大的是儒道二家，当然法家和墨家的传统也早已渗透融化进民族文化之中。总起来说，中国古代的知识分子，大都以儒家纲常名教步入仕途博取功名；而进取无路的知识分子和失意的官吏，则又到道家文化中寻求精神寄托；统治者离不开法家的专制权术，常儒法兼用；下层民众则依靠墨家艰苦奋斗的精神，需道墨相融。因而所谓传统文化，就是一种外儒法而内道墨，儒法和道墨互补的文化，当然也包括中国佛教和民俗文化在内。儒家的礼教中的天神崇拜、祖先崇拜、圣贤崇拜、君主崇拜、权力崇拜，本身便有宗教信仰的素质，而其仁学则是辅助礼教的。著名哲学家黑格尔从西方文化的角度早就认为礼教是一种特殊的宗教，是"一种国家的宗教，这就是皇帝的宗教，士大夫的宗教"，在礼教中"皇帝居最高的地位，为自然的主宰，举凡一切自然力量有关联的事物，都是从他出发。与这种自然宗教相结合，就是从孔子那里发挥出来的道德教训。"①礼教只不过不象佛教和道教那样追求彼岸世界和个人心灵的解脱，而是把重心放在宗教的社会功能上，即着重于宗教在社会政治和伦理道德方面的教化作用。它以孔子为教主，以"三纲"、"五常"为教旨，以"天地君亲师"为信仰核心，以《四书》、《五经》为教典，培养"忠"、"孝"的宗教感情和殉道者，使宗教社会化，把僧侣主义、禁欲主义、蒙昧主义带进每一个世俗家庭之中。在礼教信奉的"天地君亲师"中，君亲是中国封建宗法制度的核心，天地是君权的神学依据，师相当于为礼教布教的神职人员，他们为维持君主的家长制统治进行社会教化。②道教和礼教在为君权执行社会教化

① 黑格尔：《哲学史讲演录》(第1卷)，商务印书馆1959年版，第125页。

② 参看任继愈：《论儒教的形成》，载《中国社会科学》1980年第1期。

方面有着共同的性质，但是道教毕竟是传统文化中比较超脱君权政治，注重个人修炼的文化侧面，因而它和礼教是互补的。道教同时又具有较强的包容性，是一个囊括古代各种方术和九流百家的庞杂文化体系。《四库全书提要》云："后世神怪之迹，多附于道家……原其本始，则至于清静自持……其后长生之说与神仙家合为一，而服饵、导引入之，房中一家近于神仙者亦入之；《鸿宝》有书，烧炼入之；张鲁之教，符箓入之；北魏寇谦之等又以斋醮章咒入之"，这大致概述了道家融合各类神仙方术逐步形成道教的事实。马端临《文献通考》云："道家之术，杂而多端，先儒论之备矣。"由于道教文化这种兼收并蓄，庞杂多端的特点，决定了我们对道教的研究，也只能采取这种从多种角度不同学科入手的复杂方式。

从道教的教旨上看，它以长生成仙为目标，极重视现世利益，这也和世界三大宗教歌颂死亡，重视来世利益的特点大相径庭。世界三大宗教都认为人生是短暂的，而天国的乐园生活才是永恒的，因而以冷漠的态度对待现实生活，而去追求死后虚幻的天国生活。神仙道教却主张肉身成仙，否定死亡，想通过修炼达到长生不死永远享受人间的幸福和快乐。因为死亡和灾病首先是一种不可抗拒的自然力量，故以对付死亡和灾病为目的的宗教无疑具有原始社会自然宗教的特征。中国古人把这种自发的自然宗教延续下来，在汉代的社会历史条件下演变为人为的神学宗教。道教神仙以克服死亡和灾病为特征，不仅是对自然力量的神化，而且是对比自然力更强大的社会力量的神化，因而道教本质上是古代自发的自然宗教和阶级社会里人为的神学宗教的结合体。神仙道教要超越自然力量和社会力量的压迫，鼓励道士为争取理想的现世利益而修炼，欲以方术夺天地造化之功，长生成仙。道教对人类最大的诱惑是长生不死，而长生不死是不可能的，这是道教在实践面前的最大障碍。道教神学中这种求长生而终死的悖论也是世界三大宗教都

没有的。盖古代中国的国民，在社会上层者则极为贪婪，利令智昏；而下层社会的民众则既对压在自己头上的君权、族权、神权抱有幻想，容易受权势者空话的欺骗，又有遇事讲求实效，十分相信自己眼见耳闻的社会生活经验的特点。这样，佛教的死后成佛和转世之说由于生前无法对证，倒得以在中国社会各阶层广泛流传，而神仙道教的长生不死之说却只是上层贵族追求的目标，下层民众则对祛灾祈福的民间道教感兴趣。道教神学为了摆脱求生得死的悖论，一是拼命为长生成仙的教义做论证；二是在发展和完善过程中暗暗改变自己的方术内容和宗教形式，走儒、释、道三教融合之路。葛洪在《内篇》中对神仙实有、仙人可学、法术有效、长生能致所做的论证，实是当时最迫切的为道教神学奠基的工作。他的这些神学论证在今天看来虽然漏洞百出，但在晋代蒙昧的社会文化环境中却属于较有理论水平和说服力的著作，已足以使那些本来就迷信鬼神的古人相信了。何况葛洪在对神仙的论证中还特别注意用一些小术的效验和具体见到神仙的民间传闻来迎合世人的社会心理，言之凿凿，使那些俗人虽明知自己不能成仙，也不敢怀疑神仙的存在了。另外，道教在修炼方术上也被迫作出改变，掩盖道士死亡的尸解法在晋代已流行，以后又逐步由炼形转向炼神，由外丹转向既神秘又有延年健身之效的内丹气功。道教在教理上也尽力将道家清静自然之旨和修炼思想相统一，吸收佛、儒的宗教形式和道德说教，使自己的社会教化功能和宗教素质越来越高，把求生得死的矛盾隐蔽起来。

道教神学的出现和传播不是偶然的，它的存在有社会历史和现实的根据。从哲学上说，长生不死是不可能的，但人们有长生不死的幻想却是可能的。人类修炼成仙是荒诞的，但一些人存在着神仙思想却是现实的。神仙道教的目标本身是虚幻的，但道教徒的宗教信仰却是实在的。从社会心理和民俗上说，土生土长的道

教更能适应我国的国民性和社会心理，也特别符合民间的风俗习惯。由于我国在官僚机构长期奴役下的民众，形成了个人逆来顺受的忍耐性和整个社会的习惯保守性，看不惯超出常规的过激行为，希望得过且过平安度日。那些认真地献身于某项事业的人物反而常要遭到人们的误解，在社会上步履艰难。民间道教的道士既不象僧侣那样认真地削发出家，又给惧怕灾病的群众带来心理的满足，使他们用不着为此真的信奉某种宗教，另外道士的行为也较适应国民的习惯。鲁迅先生有言："人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。"（《而已集·小杂感》）我们且不论其中的政治含义，这段话总还道出了道教能在民众中存在和发展的事实。我国入道修长生术的人，倒不一定都真的信仰长生成仙。因为他们惯于用比较法权衡利弊，抱有侥幸心理，以为即使不能长生，延年也是好的；即使不能迟死，健身也不吃亏，因而道教长生成仙的教旨总会保持着对国民心理的诱惑力。从宗教和科学的关系上说，虽然道教中许多幻想出的神仙的神通和法力早已能够被现代科学用物质的手段来实现，但道教的信仰心理和宗教感情还是不能简单地用自然科学的理性来取代的。因为现代科学每前进一步，仍要增加更多的未知领域和偶然性，产生出世界上原来没有的新问题。例如飞行员、宇航员虽然可以和道教神仙腾云驾雾的神话相比拟，但同时也产生了乘坐飞机的安全问题和宇航中发生故障的灾祸。倘若无有飞机，人们便不会担心发生机毁人亡之祸。诸如此类人们无法预料的灾祸，在科学力量尚未弥补之前，总要给宗教信仰留下空隙。至于连现代科学都无法抗拒的衰老死亡，更是宗教产生的渊薮了。何况在科学尚处于蒙昧时期的古代，神仙道教必然对人们具有强烈的吸引力。

根据马克思主义宗教学的观点，当自然力量和社会力量不再

被人类看作一种异己力量的时候，世界三大宗教——基督教、伊斯兰教、佛教也就完成了它们的历史使命，自然消亡了。道教由于在信仰宗旨上的特殊性，能否因为现代科学和哲学证明了长生不死的荒谬而提前消亡呢？回答是否定的。因为道教的本质不仅是自然力量的异化，同时也是社会力量的异化。魏晋以来，一些儒教学者已能够批判长生成仙的荒诞不经，但并没有影响道教的发展，在社会异己力量没被消除之前，道教不可能提前消亡。反过来，是否会因为人类永远不能征服衰老和死亡，道教将在这种不可克服的自然异己力量面前永远存在呢？回答也是否定的。在世界三大宗教自然消亡之时，道教也会一起消亡。揭开气功和人体科学之谜，对抗衰老和延缓死亡的研究，完全可以留给现代科学单独去解决，道教的信仰主义因素最终将被排除。我们现在要为宗教的消亡积极准备条件，加速它的消亡，而不能用强制的手段取消宗教组织，这也是我们对道教应该采取的态度。

第四节　道教的神仙法术

世界上所有的古老宗教大多都有自己的法术，神仙道教也不例外。这些法术无疑是道教神学的组成部分，有的也含有道教科学的成分。人们知道，在科学还处在蒙昧状态的社会里，人类对因没有能力达到自己的愿望而留下的苦恼的漏洞，往往用巫术来填补。巫术具有使人类在无法控制的力量面前保持心理平衡和激发征服自然的生活信念的文化功能。神仙道教的法术就是由中华民族古老的巫术演化而来的，这些法术对促进道教的发展和传播起着重要作用。汉代以来在道士中流传的法术五花八门，在世人眼里精于法术的道士已是无所不能的神仙。世间传言魏尚能坐在立亡；费长房有缩地之法；刘根能令人见鬼；左慈能化身为羊；张

楷会作五里雾；葛玄可使分身法；栾巴曾噀酒救火；王远则召致行厨，这些奇方异术对想拜师学仙的人无疑有很大的诱惑力。葛洪在《内篇》中将道教中许多神仙法术公诸于世，以为只要拜师入道求得口诀，便可学得。其中有御盗禁患法、避兵避疫法、远行不疲法、涉江渡海辟蛇龙法、辟山川庙堂百鬼法、禁五兵法、解脱桎梏法、辟蛇蝮百毒法、呼召鬼神法、占问吉凶安危法、透视法、制伏山精法、禁虎豹恶兽法等等。它们或有某些科学道理和效验（如佩雄黄等药物以避疫避蛇；以云珠粉、百花醴、玄子汤洗脚及服虎胆丸、朱明酒、天雄鹤脂丸、飞廉煎等中药强筋增力可远行不疲，身轻腿快等），或者纯为巫术。今将葛洪《内篇》所载的一些神秘主义的古代法术略加剖析，以见魏晋道教中神仙法术的概貌。

（1）隐形变化之术

变形易貌、坐在立亡之术，为神仙道教最重要的法术之一。先讲隐身术，据葛洪称，"郑君云，服大隐符十日，欲隐则左转，欲见则右回也。或以玉粭丸涂人身中；或以蛇足散；或怀离母之草；或折青龙之草，以伏六丁之下；或入竹田之中，而执天枢之壤；或造河龙石室，而隐云盖之阴；或伏清冷之渊，以过幽阙之径"（《杂应》），其用药用符，大抵是一些幻术，不足深诘。葛洪还说："往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂入太阴中，禹步而行，三咒曰：'诺皋太阴，将军独闻，曾孙王甲，勿开外人；使人见甲者，以为束薪；不见甲者，以为非人。'则折所持之草置地上，左手取土以傅鼻人中，右手持草自蔽，左手著前，禹步而行，到六癸下，闭气而住，人鬼不能见也。凡六甲为青龙，六乙为逢星，六丙为明堂，六丁为阴中也。"（《登涉》）这是持隐身草、念咒语，以奇门遁甲隐形的法术。葛洪认为还可用变形术达到隐身的目的，"或可为草，或可为木，或可为六畜，或依木成木，或依石成石，依水成水，依

火成火，此所谓移形易貌，不能都隐者也”(《杂应》)。

再讲变化术。据《内篇·遐览》所载，道书中讲变化之术的，大者有《墨子五行记》，其次是《玉女隐微》和《白虎七变法》。《墨子五行记》“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”而《玉女隐微》“亦化形为飞禽走兽，及金木玉石，兴云致雨方百里，雪亦如之，渡大水不用舟梁，分形为千人，因风高飞，出入无间，能吐气七色，坐见八极及地下之物，放光万丈，冥室自明，亦大术也。”《白虎七变法》与以上二书略同。这些道书所载幻术甚多，不仅是隐身法和变化之术。葛洪认为隐形变化之术乃“无益于年命之事，但在人间无故而为此，则致诡怪之声，不足妄行也。可以备兵乱危急，不得已而用之，可以免难也”(《杂应》)。

(2)符图和印章

中国最初的象形文字，本来就有艺术价值和某种神秘性，而后有《河图》、《洛书》和《易经》八卦、《洪范》九畴的出现，更加强了古人的文字崇拜。神仙方士中流传的符图和印章，便源于这种古老的文字崇拜。俞正燮《癸巳存稿》云：“符：汉时有印文书名，道家袭之。”是说符于汉代在社会上流行起来，被道士袭用为方术。其文或为《河图》《洛书》的符号，或如《太平经》中的复文，或如汉时印章的篆字，还有模仿云气缭绕形状的云篆天书，组成一种文字和图画的神秘构形。早期道教将符图吸取进来，成为道教法术的组成部分，同时又造出代表道教神仙权威的印章，在道士作法时一并应用。符图和印章的功用一在消灾祈福，二在厌劾鬼神妖怪诸物。道士施人以符图印章，人们便以为得到了一种神力的保护，从而消除恐惧心理并在灾害面前产生一定的安全感，这大概便是符图印

章的实际效果。

葛洪在《内篇·遐览》中所载符图甚多，有自来符、金光符、太玄符、黄帝符、延命神符、九天发兵符、大捍厄符、消灾符、雷电符、采女符、治百病符、厌怪符等大符，其他小符不可具记。他说："郑君言符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。"(《遐览》)《道藏》中《道法会元》之雷法都要用符，故对画符有较详细的论叙。其中说："画符不知窍，反惹鬼神笑，画符若知窍，惊得鬼神叫"，大意是以身中五脏和宇宙中的五行相互感应，运气于笔端，调动人的意念力产生潜意识的自由动作一笔画成。《道法会元》卷一云："符者，阴阳契合也。唯天下至诚者能用之，诚苟不至，自然不灵矣。故曰，以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神。精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。"《道法会元》卷四"书符笔法"又云："符者，合也，信也。以我之神合彼之神，以我之气合彼之气，神气无形而形于符。此作而彼应，此感而彼灵。"这就是道教中画符的基本思想。葛洪把符图的无验，归结为传写之误和今人信道不笃两条原因。他说："今人用之少验者，由于出来历久，传写之多误故也。又信心不笃，施用之亦不行"(《遐览》)。他还说三国时曾经有能读懂符文的人。"昔吴世有介象者，能读符文，知误之与否。有人试取治百病杂符及诸厌劾符，去其签题以示象，皆一一据名之。其有误者，便为人定之。自是以来，莫有能知者也"(《遐览》)。虽然后世已无介象那样识符的人，但因符图为道士作法所必需，符图印章仍在道教中盛传不息。

葛洪在《内篇·登涉》中画出了五种老君入山符，还有仙人陈安世所授入山辟虎狼符及其他诸符。另外，还有老君所戴的辟百鬼及蛇蝮虎狼神印，云"以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。"葛洪特别提到早期道教中的黄神越章之印，甚有效验。他说：

"古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还；带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣"(《登涉》)。

葛洪极为重视的《三皇内文》、《五岳真形图》、《天文大字》，也属于这类消灾祈福、召劾鬼神的符图道书。

(3)咒语

咒语之源，乃出于古时巫师祭神时的祝词。《尚书·无逸》有"厥口诅祝"，疏云"祝音咒，诅咒为告神明令加殃咎也。"大约最初的咒语，便是要求神明惩罚恶人或向神明发誓时的祝词。另外，人们对自己无法制裁的恶势力和暗中加害于人的鬼蜮行为进行诅咒，也是咒语的起因。"厥口诅祝"一语便可译为"嘴里也就会咒骂你。"① 而后咒语发展为一种巫术，并经巫觋和方士转入道教。道士在作法时往往符咒并用，符为内外神气相合之感应，咒为精诚所至之心声。葛洪在《内篇·登涉》中记载了当时的六甲秘咒："入山宜知六甲秘祝。祝曰，临兵斗者，皆列阵前行。凡九字，常当密祝之，无所不辟。要道不烦，此之谓也。"还说道士在涉江渡海时，也可以用符和咒以辟龙蛇，其用咒的方法是，"临川先祝曰：卷蓬卷蓬，河伯导前辟蛟龙，万灾消灭天清明。"可见魏晋道教方术中咒语应用很广，道士以为神咒有辟妖和禁邪的作用。

道士用咒语禁邪往往要和存思、行气等法术配合进行，即是说在念咒时也要使自己进入气功功能态，葛洪用以禁虎的三五禁法便是一例。他说："三五禁法，当须口传，笔不能委曲矣。一法，直

① 见《中国哲学史资料选辑（先秦之部上）》之译文，中华书局1984年版，第81页。

思吾身为朱鸟，令长三丈，而立来虎头上，因即闭气，虎即去。若暮宿山中者，密取头上钗，闭气以刺白虎上①，则亦无所畏。又法，以左手持刀闭气，画地作方，祝曰：恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。因以刀横旬日中白虎上，亦无所畏也"（《登涉》）。

葛洪之咒语，并无丝毫梵文译音，皆中国道教之本色，这也是治道教史者所应注意的。

（4）气禁

气禁之术是道士在行气即气功修炼的基础上发展起来的一种方术。首先，魏晋时期行胎息之术的道士之间，流传着行气有许多奇异效应的说法。据葛洪记载："善用气者，嘘水，水为之逆流数步；嘘火，火为之灭；嘘虎狼，虎狼伏而不得动起；嘘蛇虺，蛇虺蟠而不能去。若他人为兵刃所伤，嘘之血即止；闻有为毒虫所中，虽不见其人，遥为嘘祝我之手，男嘘我左，女嘘我右，而彼人虽在百里之外，即时皆愈矣。又中恶急疾，但吞三九之气，亦登时差也"（《释滞》）。这些古代气功师描述的奇异效应，笔者仅作为历史资料备录于此。由于近几年我国科学家对气功和人体潜能的研究，亦发现许多更为奇异的人体潜能现象，现代科学尚未能给出较满意的解释。我想，每个学者的知识量比起整个人类的知识总和来，恰如大海之一粟；然而人类现有的知识量比起整个宇宙的未知世界来，也不过象大海的一滴水罢了！世界上人类未知的东西还很多，现代科学的发展水平也许还仅处在小学生的阶段。② 因此，我不同意

① 此句中"白虎"为道教之"青龙、白虎、朱雀、玄武"一类代号，下文中"白虎"之义同，指方位而言，非真以钗和刀刺虎也。

② 1981 年访华的物理学家惠勒（Wheeler）教授也有类似的看法，见惠勒讲演集《物理学和质朴性》（安徽科技出版社 1982 年版）。

那些否定人体潜能的观点，而希望给气功科学的探索留下余地。

魏晋时期的道士不仅流传着行气的奇异效应，还流传着一种把行气和道教法术中的禁咒结合起来的气禁之术。气禁之术非自魏晋始，《庄子》和《后汉书·方术传》俱有记载，可知是一种古老的气功巫术，被方仙道承传下来。葛洪对这种气禁术也坚信不疑，他说："吴、越有禁咒之法，甚有明验，多炁耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而己不染。又以群从行数十人，皆使无所畏，此是炁可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍，或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以炁禁之，皆即绝，此是炁可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以炁禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无为害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以炁禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以炁禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所中，以炁禁之则立愈。近世左慈、赵明等，以炁禁水，水为之逆流一二丈。又于茅屋上燃火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大钉钉柱，入七八寸，以炁吹之，钉即涌射而出。又以炁禁沸汤，以百许钱投中，令一人手探摝取钱，而手不灼烂。又禁水著中庭露之，大寒不冰。又能禁一里中炊者尽不得蒸熟。又禁犬令不得吠。昔吴遣贺将军讨山贼，贼中有善禁者，每当交战，官军刀剑皆不得拔，弓弩射矢皆还向，辄致不利。贺将军长智有才思，乃曰，吾闻金有刃者可禁，虫有毒者可禁，其无刃之物，无毒之虫，则不可禁，彼能禁吾兵者，必不能禁无刃物矣。乃多作劲木白棒，选异力精卒五千人为先登，尽捉棓彼山贼，贼恃其善禁者，了不能备，于是官军以白棒击之，大破彼贼，禁者果不复行，所打煞者，乃有万计。夫炁出于形，用之其效至此，何疑不可绝谷治病，延年养性乎？"（《至理》）考葛洪所称"贺将军"名贺齐，字公苗，《三国志·吴书》有传，亦确有讨林历山陈仆、祖山等人的战争，杀死七千余人，威震山越。葛

洪生在吴地，又去史未远，其所记盖这次战斗的民间传闻。道书中关于气禁之术的记载还很多，足见这是在道教中流传颇广的一种方术。

（5）分形之道

道士不但在行气中有气禁之术，而且在修炼思神守一的方术时也发展出“分形之道”。葛洪说：“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。左君及蓟子训、葛仙公所以能一日至数十处，及有客座上，有一主人与客语，门中又有一主人迎客，而水侧又有一主人投钓，宾不能别何者为真主人也。”（《地真》）这种分形之道，乃葛洪的道派所承传，《神仙传》中有左慈、葛玄施行分身法的故事，描写得活灵活现。由“守玄一”演化而来的“分形之道”是神仙道教中道士的通神之术，葛洪此道亦传自郑隐，郑隐对他说：“欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也”（《地真》）。

道士如果思神守一并兼修明镜之道，分形的效果还要大。葛洪说：“师言守一兼修明镜，其镜道成则能分形为数十人，衣服面貌，皆如一也”（《地真》）。《内篇·遐览》著录有《明镜经》一卷，大概便是讲修镜道的方术之书。道士用明镜进行修炼，显然是因见到镜中人的影象和人面貌如一，更易产生分形的幻觉，这说明分形之道大抵为道教中流传的一种幻术。

（6）照妖镜

明镜在神仙道教的方术中，颇具神秘性，道士炼丹和作法都离不开它。葛洪不仅有修镜道的分身术，还有以明镜辟妖怪之术。葛洪说：“又万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人，

唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人。或有来试人者，则当顾视镜中，其是仙人及山中好神者，顾镜中故如人形。若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣”（《登涉》）。世界上一些古老的宗教都常把社会上的技术成果吸收进去，道教以明镜照妖便是其例。由于中国古人对长寿的神秘感，便产生出人老成仙，兽老为妖，物老成精的思想，由此产生出鸟兽等年龄超过一定限度，便假变人形成精作怪的传说。这些物老成精的传说和佩镜辟妖的方术便是后世神话小说（如《西游记》等）中照妖镜的原形。我们知道，魏晋时期的神仙道教对当时乃至后世的文学影响甚大，道教中一些有关神仙的故事本身就是神话传说。例如葛洪在《内篇·登涉》中说："昔张盖蹋及偶高成二人，并精思于蜀云台山石室中，忽有一人著黄练单衣葛巾，往到其前曰：'劳乎道士，乃辛苦幽隐！'于是二人顾视镜中，乃是鹿也。因问之曰：'汝是山中老鹿，何敢诈为人形'。言未绝，而来人即成鹿而去。"这是一段情节优美的神话。

我们知道，凡成熟的宗教都包括一套神话体系。道教神话对提高道教的艺术素质和加强布道的效果，有着重要作用。

（7）占问吉凶安危之术

葛洪在《杂应》卷中说："或问：'将来吉凶，安危去就，知之可全身，为有道乎？'抱朴子曰：'仰观天文，俯察地理，占风气，布筭算，推三棋，步九宫，检八卦，考飞伏之所集，诊妖祥于物类，占休咎于龟筴，皆下术常伎，疲劳而难恃。若乃不出帷幕而见天下，乃为入神矣。或以《三皇天文》，召司命司危五岳之君，阡陌亭长六丁之灵，皆使人见之，而对问以诸事，则吉凶昭然，若存诸掌，无远近幽深，咸可先知也。或召六阴玉女，其法六十日而成，成则长可使役。或祭致八史，八史者，八卦之精也，亦足以预识未形矣。或服葛花

及秋芒麻勃刀圭方寸匕，忽然如欲卧，而闻人语之以所不决之事，吉凶立定也。或用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕则见神仙，或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。”除了用明镜作道具（用二镜称日月镜，用四镜谓之四规镜）见神问吉凶之法外，还可存思老君真形，“见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”

本来占问吉凶安危之术在汉代盛行一时，但多数方士皆采用被葛洪斥为“下术常伎”的风角、星算、三棋、九宫、八卦、龟策一类占卜之术，魏晋时期的方士陈训、戴洋、韩友、淳于智、郭璞、步熊、杜不愆、严卿、隗炤、卜珝、黄泓、索统、台产等也精于这类占卜之术，其中尤以郭璞名重一时。这类方术，也统称为术数之学。《四库全书总目提要》云：“术数之兴，多在秦汉以后。要其旨，不出乎阴阳五行，生克制化。实皆易之支派，傅以杂说耳。物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者，是为数学。星土云物，见于经典，流传妖妄，浸失其真，然不可谓古无其说，是为占候。”葛洪的老师郑隐和岳父鲍靓，亦精于算术和占候之术，独葛洪不爱好术数之学，把这类术数包括谶纬图书、望气占梦、推命看相、堪舆风水等都排斥到民间道教中去。

葛洪主张用神仙道教中的《三皇天文》直接召役神灵的方法；或服用某些致幻剂产生幻觉的方法；或辅以明镜等道具用存思神形的方法等预知吉凶安危。

（8）奇门遁甲

奇门遁甲之术，亦是汉代术数学的一种。由于汉代的儒生博士多不务实学，方仙道的方士们便利用自己的天文律历知识造出许多难解的经书，以难倒不精天文律历的儒生，自神其术，竟使术数之学在汉代大兴。方士们以术数附会五经，为了号召儒生博士，

谶纬图书皆假托孔子而作。谶为占验之隐语，纬为经在术数学中的流变，故可称为“方士经”。汉代孟喜、焦延寿、京房诸家治易，专讲象数占验、卦气纳甲、六日七分，用以推步灾异吉凶，亦可称之为“方士易”。至于奇门遁甲，则是在这些术数的基础上的进一步发展和综合，其创制应在谶纬和京氏易出现之后。《四库全书总目提要》云：“考《大戴礼》载明堂古制，有二九四七五三六一八之文，此九宫之法所自昉，而《易纬乾凿度》载太乙行九宫尤详。遁甲之法，实从此起。方技家不知求其源，故妄说也。其法以九宫为本，纬以三奇、六仪、八门、九星，视其加临之吉凶，以为趋避。以日生于乙；月明于丙；丁为南极，为星精，故乙、丙、丁皆谓之奇。而甲本诸阳首，戊己下六仪分丽焉，以配九宫，而起符使，故号遁甲。其离坎分宫，正授超神，与律历通。开休生之取北方三向，与太乙通。龙虎蛇雀刑囚旺墓之义，不外乘承生克，与六壬星命通。至风云纬候，无不赅备，故神其说者以为出自黄帝、风后、九天玄女，皆依托，固不待辨。而要于方技之中，最有理致。考《汉志》所列，惟《风后六甲》、《风后孤虚》而已，于奇遁尚无明文。至梁简文帝《乐府》，始有‘三门应遁甲’语；《陈书·武帝纪》，遁甲之名，遂见于史，则其学殆盛于南北朝”。根据我国道教中不同方术的流传情况对比分析，奇门遁甲之术应是方仙道中邹衍之学的流变，当起于汉代司天台的制历和测量术，综合进汉代一些流行的术数，以应时人推步吉凶的嗜好。① 遁甲之术，大概在汉末方士中已经流传，至晋代神仙道教中已很兴盛。葛洪之学传自郑隐，郑隐之书多为汉末方士造作，至晋

---

① 《四库提要》讲“神其说者以为出自黄帝、风后、九天玄女”，当时道士对此都信而不疑，如《烟波钓叟赋》云：“轩辕皇帝战蚩尤，逐鹿经年苦未休。偶梦天神授符诀，登坛致祭谨虔修。神龙负图出洛水，彩凤衔书碧云里。因命风后演成文，遁甲奇门从此始。”此虽为假托，但反映了道教中的方术观，治道教史者，亦应留意。此术被抬这么高，在道教中必然流传很快。

代葛洪虽不喜术数，仍不得不学习遁甲之书。据《抱朴子内篇校释·葛洪撰述书目表》所载，葛洪曾著《遁甲肘后立成囊中秘》一卷；《遁甲返覆图》一卷；《遁甲要用》四卷；《遁甲秘要》一卷；《遁甲要》一卷；《三元遁甲图》三卷，皆佚。葛洪说："余少有入山之志，由此乃行学遁甲书，乃有六十余卷，事不可卒精，故抄集其要，以为《囊中立成》，然不中以笔传"(《登涉》)。可知在葛洪少年时的西晋道教中流传的遁甲著作已经很多。

奇门遁甲本身是一种选吉之术。其法以三重象三才。上层象天，列九星(天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英)；中层象人，开八门(休、生、伤、杜、景、死、惊、开)；下层象地，列八卦、九宫(白、黑、碧、绿、黄、白、赤、白、紫)，并配以八神(直符、腾蛇、太阴、六合、勾陈、朱雀、九地、九天)。三才定位之后，又以戊己庚辛壬癸为六仪，以乙丙丁为三奇。乙为日奇(日生于乙)；丙为月奇(月明于丙)；丁为星奇(丁为南极、星精)。甲虽不用，而六甲为天乙之贵神，常隐于六仪之下，以配九宫而起符使，因有"奇门遁甲"之称。因遁甲术中有"八门"之说，故也称"八门遁甲"。"遁甲"二字原是指其术将甲遁去不用的意思。《遁甲符应经》云："古法遁者，隐也，幽隐之道。甲者，仪也。……盖取兵机通神明之德，故以遁甲为名。"这是从"遁甲"二字发挥出来的别种解释。遁甲之学中的"超神接气"之法，含有古代天文律历知识，故有"壬于人事为切，遁于天文为优"(《四库提要》)之说。而今奇门遁甲共有十八局，据传乃古人简化而成，道士由此制成遁甲盘(年盘、月盘、日盘、时盘)，以便查找时间和方位的吉凶，用来趋吉避凶。我国现存的古代奇门遁甲著作并不少，虽说遁甲书中的天干、地支、八卦、九宫、八门、八神之类无非相当于现代数学方程和物理公式中的一些有代表意义的符号，然而由于我们今天的时间方位观念和古人大不相同，已不习惯再换成古代观念的符号并按它的规则推算，因此研读起来十分

吃力。其实，汉代的术数之学包括被认为“最有理致”的奇门遁甲，是可以输入现代电子计算机中进行模拟的，它们大不了是一堆古代象征性符号机械地排列组合而已。最近见到台湾希代书版公司1982年出版的《五术新论》(张耀文原稿，文机子编著)，按奇门遁甲中的局制成图表并清楚地讲明换算方法，使国学根底较浅的人也不难学会。人们通过此书可容易弄清奇门遁甲是怎么回事，对开始研究古代术数学的人或有“入门书”的参考价值。可惜此书的目的在于教人真的用奇门遁甲、六壬课、五行易、四柱推命等迷信方术占卜吉凶，公然宣扬封建迷信思想，这就只能起毒化社会，贻误青年的作用。这也从反面告诉我们，开展对道教神仙法术的研究很有必要。我们不仅应在道教史的研究中如实地揭示它们的历史面目，还应该另外组织科研力量从现代科学的角度对这些在道教中行之已久的方技术数进行认真的分析和鉴别。因为只有对它们下一番重新鉴别的研究功夫，才能将其中某些合理内容同大量的迷信糟粕区别开来，真正在科学上戳穿其骗术，从而使人心服口服，达到破除迷信和提高人民精神文明水平的目的，这是题外的话。

魏晋时期道士要入山修炼，特别注意趋吉避凶，因此遁甲术在当时的神仙道教中应用很广。葛洪在《内篇·登涉》不止一次地提到遁甲术的应用，他说：“按《玉钤经》云，欲入名山，不可不知遁甲之秘术。”葛洪还依当时的《遁甲经》选择入山的吉时吉地，称“《遁甲中经》曰，欲求道，以天内日天内时；劾鬼魅，施符书，以天禽日天禽时；入名山，欲令百邪虎狼毒虫盗贼不敢近人者，出天藏，入地户。凡六癸为天藏，六己为地户也。又曰，避乱世，绝迹于名山，令无忧患者，以上元丁卯日，名曰阴德之时，一名天心，可以隐沦，所谓白日陆沉，日月无光，人鬼不能见也”。后世的道士们也多习奇门遁甲之术，用以选择天时地利。《遁甲符应经》开头有《宋仁宗御制

序》,是宋代皇帝和道士把奇门遁甲吹得神乎其神,并且应用到军事上,以致造成靖康时郭京之辈误国的悲剧。

(9)祈禳和禁忌

祈禳之术由来已古,至魏晋道教中仍很盛行。祈为祈祷求福,禳为禳除灾祸。古人相信幸福乃鬼神所赐,灾祸亦为鬼神所降,于是人们做了恶事怕鬼神降祸,没行善事也愿天神降福,便去请道士行祈禳之术,设坛诵经作法,以三牲重礼祭祀鬼神。葛洪在这方面态度与众不同,认为神仙道教应以劝人行善多立功德为先,反对降低道教的教义以祈禳求福免祸。他说:"夫福非足恭所请也,祸非禋祀所禳也。若命可以重祷延,疾可以丰祀除,则富姓可以必长生,而贵人可以无疾病也。夫神不歆非族,鬼不享淫祀,皂隶之巷,不能纡金根之轩,布衣之门,不能动六辔之驾,同为人类,而尊卑两绝,况于天神,缅邈清高,其伦异矣,贵亦极矣。盖非臭鼠之酒肴,庸民之曲躬,所能感降,亦已明矣。夫不忠不孝,罪之大恶,积千金之赂,太牢之馔,求令名于明主,释愆责于邦家,以人释人,犹不可得,况年寿难获于令名,笃疾难除于愆责,鬼神异伦,正直是与,冀其曲佑,未之有也"(《道意》)。在葛洪看来,天上的神仙世界远远高出于人类的现实世界,因而不能轻易地把人类社会的弊端都搬到天上去。他认为天神高贵已极,非地上的明主和清官所能及,因而富贵之人为求福免祸的重祷丰祀并不会获得他们的曲意佑护。鬼神既然不会象地上的贪官污吏那样索取贿赂,因之自作孽者祈禳无益,还是老老实实地积善修德为好。然而葛洪的这些说教社会效果并不大。因为中国的官场历来黑暗肮脏,浊如污泥,老百姓根本不相信神仙世界会如此清白。既然社会上行贿受贿之风经久不息,没有鬼神反倒先拒绝祭祀之理。"何缘世上多鬼神?只为人心有不平。若使光明如白日,纵然有鬼也无灵。"古人早就看透了现

实世界和鬼神的联带关系，因此祭祀鬼神的观念总改变不了，道教中的祈禳之术也在中国经久不衰。

葛洪虽不主张行祈禳之术，但对人力不能控制的灾祸也要采取躲避的办法。他说："按《周公城名录》：天下分野，灾之所及，可避不可禳"（《登涉》）。怎样避灾？这就必须知道禁忌。其实，葛洪用禁忌避灾和民间道士用祭祀禳灾本质上并没什么不同，出发点都是宗教唯心主义。禁忌之术不仅流传于神仙道教，在民间道教中传播更广。

葛洪说："天地之情状，阴阳之吉凶，茫茫乎其亦难详也，吾亦不必谓之有，又亦不敢保其无也。然黄帝、太公皆所信仗，近代达者严君平、司马迁皆所据用，而经传有治历明时刚柔之日。古言曰，吉日惟戊。有自来矣。王者立太史之官，封拜置立，有事宗庙，郊祀天地，皆择良辰；而近才庸夫，自许脱俗，举动所为，耻拣善日，不亦戆愚哉？"（《登涉》）先民对偶然发生的灾祸，注意从时间和空间上找原因。殷周的巫史将人在不同时间和空间行事顺利与否依吉凶祸福记录下来，逐渐形成许多禁忌，被道教吸收。葛洪对道教中流传已久的禁忌深信不疑。他在《登涉》卷中记载了许多入山的禁忌日期，如"入山之大忌，正月午，二月亥，三月申，四月戌，五月未，六月卯，七月甲子，八月申子，九月寅，十月辰未，十一月己丑，十二月寅。入山良日：甲子、甲寅、乙亥、乙巳、乙卯、丙戌、丙午、丙辰，已上日大吉。"

（10）禹步

禹步是道士作法时的一种特殊步伐，传说大禹治水时"届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端。"（《洞神八帝元变经》）道

书对禹步记述各异，多为先举左足，三步九迹，迹成离坎卦。禹步之初实际上不过是古代巫觋的舞蹈步伐而已。

葛洪在《仙药》卷中说："禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。"

他在《登涉》卷中又说："禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。凡作天下百术，皆宜知禹步。"

(11)不寒不热之道

魏晋人尚奇异，当时社会上发现有不畏寒热的特异体质的人，人们便广为传颂，载入书籍。桓谭《新论》和曹植《辩惑论》皆对不寒不热之道有所记述。例如魏明帝时河东的焦先，传言冬天裸而不衣，入水不冻，处火不焦，文人将其事添枝加叶，传成神仙。又有名王仲都者，盛夏时以十炉火炙之不热，严冬时裸而不寒，张华《博物志》等书都有记载。道教便以为这些人都是修道而成，并造出不寒不热的法术，以此争取道徒。

葛洪在《内篇·杂应》中讲不寒之道："或以立冬之日，服六丙六丁之符，或闭口行五火之气千二百遍，则十二月中不寒也。或服太阳酒，或服紫石英朱漆散，或服雄丸一，后服雌丸二，亦可堪一日一夕不寒也。雌丸用雌黄、曾青、矾石、磁石也。雄丸用雄黄、丹砂、石胆也。"

还有不热之道："或以立夏日，服六壬六癸之符，或行六癸之气，或服玄冰之丸，或服飞霜之散。然此用萧丘上木皮，及五月五日中时北行黄蛇血，故少有得合之者也。唯幼伯子、王仲都，此二人衣以重裘，曝之于夏日之中，周以十炉之火，口不称热，身不流

汗，盖用此方者也。”以上“不寒不热之道”中除了一些散寒去暑的中药尚待验证之外，大抵为道教自神其术，故并玄虚。

(12)不畏风湿之术

葛洪说：“金饼散、三阳液、昌辛丸、荤草忍冬煎、独摇膏、茵芋玄华散、秋地黄血丸，皆不过五十日服之而止，可以十年不畏风湿”(《登涉》)。以抗风湿的中药制剂防治风湿病，显然是符合医学道理的。

(13)乘蹻

乘蹻为神仙腾空飞遁之术，可以高下任意，一日千里，在古代交通极不发达的情况下对想成仙的道士有很大诱惑力。葛洪说：“若能乘蹻者，可以周流天下，不拘山河。凡乘蹻道有三法：一曰龙蹻，二曰虎蹻，三曰鹿卢蹻。或服符精思，若欲行千里，则以一时思之。若昼夜十二时思之，则可以一日一夕行万二千里，亦不能过此；过此当更思之，如前法。或用枣心木为飞车，以牛革结环剑以引其机，或存念作五蛇六龙三牛交罡而乘之，上升四十里，名为太清。太清之中，其气甚刚，能胜人也。师言鸢飞转高，则但直舒两翅，了不复扇摇之而自进者，渐乘刚气故也。龙初升阶云，其上行至四十里，则自行矣。此言出于仙人，而留传于世俗耳，实非凡人所知也”(《杂应》)。葛洪所述乘蹻法，反映了道教学者追求超自然力的顽强努力，其中多为道教的存思神游之术。值得注意的是，乘蹻中用枣心木为飞车一法，现已由古工艺史家王振铎先生依此绘出飞车复原图，登载在《中国历史博物馆馆刊》1984年第6期上。葛洪“以牛革结环剑以引其机”的想法，透露了我国最早的关于飞机螺旋桨的原理，据说王振铎氏据此做出的飞车竟能飞到故宫午门的高度，可见道教学者在追求超自然力的细密观察中也包含着

不少古代科技成果。

更令人惊奇的是，葛洪还认为距离地面四十里以上的太清之中，其气甚刚，可以承担物体的重量，因而物体可以不用力就自然地飞行。我们知道，当物体达到第一宇宙速度时，就会在高空摆脱掉地球的引力，在失重的状态下围绕地球轨道自由飞行，人造地球卫星就是这样。请看，中国古代的"仙人"留传下来的太清乘蹻秘道和葛洪自己通过观察老鹰在高空滑翔所作的思辨和现代人造地球卫星运行的理论和事实何其相似！中国道教中传说的"仙人"不是厄里希·丰·丹尼肯①描述的那种有着更高文明的天外来客，这些史料反映着我国道教学者中思辨的自然哲学和古代科学思想曾经达到相当高的水平，它的智慧在今天的科学文明中还闪烁着光芒。

(14)行水潜水法

道教中传说过去有道士谈昌，能步行水上，或久居水中，葛洪认为这是谈昌会法术所致。他说，"以葱涕和桂，服如梧桐子大七丸，日三服，至三年，则能行水上也。郑君言但习闭气至千息，久久则能居水中一日许。得真通天犀角三寸以上，刻以为鱼，而衔之以入水，水常为人开，方三尺，可得炁息水中。""或食六戊符千日，或以赤斑蜘蛛及七重水马，以合冯夷水仙丸服之，则亦可以居水中，只以涂蹠下，则可以步行水上也。"(《登涉》)

葛洪所论行水潜水法，除由古代气功家苦练而成的闭气法或

---

① 厄里希·丰·丹尼肯(Erich von Däniken)是《众神之车？》、《太空之神》、《众神之金》、《搜寻古神》等书的作者，认为古时外星宇航员到过地球，给地球传播过文明，并以散布在世界各地的神秘古代文物和遗址。历史传说证明"上帝即外星宇航员"的观点，其书出版后很快风靡世界，我国亦有《众神之车？》的译本(上海科学技术出版社 1981 年版)。

有某种潜水效果外，其他多为不可思议之事。然而他借用服食药物、借用气功修炼、借用奇妙难得的通天犀角（南方人也叫作“骇鸡犀角”），以求达到人们无法实现的“步行水上，久居水中”的愿望，实是在古典科学（医药学、气功、博物学）基础上的一种幻想推演，其思维方法有如现代的科学幻想。因为在中国古代科学水平低下，人类知识面窄狭的条件下，医学和气功自然成了当时的“带头学科”，地理博物之学也带有很大神秘性。什么荒漠绝域，海中仙山；什么灵芝草、火浣布，包括葛洪所说的通天犀角等殊方异物，皆能引起世人的好奇心。当时有张华造《博物志》、郭璞注《山海经》，对道教方术的发展影响甚大。道士们为了抬高自已的社会地位，便把这些为儒生、博士所不知不晓，社会上少人研究的天文律历、仙方医药、地理博物等古代科学知识，全搜罗到道教中来，成为道士的专门学问。对道士们来说，凡世间罕见之物，总要想象它们会有某种罕见的效用；越给人们心理上带来神秘感和吸引力的事物，也越应网罗到道教中来；凡是人们的愿望要求办到而又无能为力的事，道教都想通过法术来实现。道教的神仙法术越是无所不能，道士在世人眼中越要高出一等，他们距离神仙世界也越近。行水潜水本来是当时人们希望办到而实际难以作到的事，但越是作不到，道士们越感神秘，于是便试图用从通天犀角等罕见之物想象出来的效力来实现它。道士们把人们被自然力压抑而没法实现的愿望引向超自然力的追求，由以当时的科学为基本材料产生出来的幻想来弥补这种社会心理上的缺陷。道士完成这些美好愿望的手段，就是这种从古代医药学、博物学、气功等知识中借助幻想推演出来的法术。

明代神魔小说《平妖传》，就描述了一个叫作“蛋子和尚”的人借葛洪的《抱朴子内篇》学习行水潜水之术的故事，足见《内篇》中的神仙法术历经几多朝代，在社会上流传甚广。其中说：

蛋子和尚见桌上有几册杂书，内一本是破损不完的，偶然取看其书名《抱朴子》，内一条云："丹水出丹鱼，先夏至十日夜伺之，鱼皆浮水，赤光如火，取其血涂足，可步行水上不溺。"

值得注意的是，这里还引用了一条《内篇》的佚文。蛋子和尚为寻访圣姑姑途经宛丘内乡县，那里恰好有条大河唤作"丹水"，且有二、三里河面内产一种红色小鱼，称为"丹鱼"。于是蛋子和尚便真的在夏至前的十日夜间，买酒食请渔翁打了十来尾丹鱼，说用这鱼的血涂在脚底上，往水面上行走，如履平地。渔翁听得高兴，要求传与他此法以助渔家之用。蛋子和尚有意将渔翁试一试此法是否应验，便用丹鱼血涂在他脚心里，催他往水面上快走。谁知那渔翁刚往水面走去，便"扑通"一声没头沉下，好在他是识水性的，又爬上船来。蛋子和尚只得赔礼，取一块银子给渔翁买酒吃压惊，于是怀疑"世上传留法术都只扑风捉影，有假无真"。由此可知，中国道教传留下来的超自然力的法术，由于缺乏科学理论作依据，也就缺少了重复实现的必然性，它们只好以道士们的宗教信仰心理作为在社会上流传的基础。然而要消除人们对法术的迷信，从根本上否定法术的有效性，也很不容易。因为有人说法术无验是假的，也会有人说亲眼所见是真的，甚至说法术不验是施术者未得其法，总之，信仰法术的经验主义者完全有足够的理由来保护自己不被理性主义者全盘否定，使法术照旧传播下去。《平妖传》虽然描述了葛洪行水潜水之术无验的小故事，但仍认为"古人之言定然有据，人自不得其传，不可直谓其妄也。诗曰：世间变幻尽多奇，《抱朴》传来未必虚。自是奉行无秘诀，见今丹水出丹鱼。"① 世人对神仙法术的信仰实际上也深深扎根于中国传统文化的心理结构之中。

---

① 《平妖传》，上海古籍出版社 1981 年版，第 68—69 页。

神仙道教中的法术还多，这里不能再一一列举。总之，葛洪对道教中各项法术，提倡甚力。据他说："变形易貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖，三十六石立化为水，消玉为粭，溃金为浆，入渊不沾，蹴刃不伤，幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效"(《对俗》)。在科学的蒙昧时期，人们还不能严格区分自然现象和超自然现象，当他们没法把握自然现象时，便求助于法术的超自然力量。施行法术行为的道士相信现实对象之间有超自然的联系，因而对超自然力量建立起真诚的信仰，这使法术成为道教神学的组成部分。道士在修炼各种神秘法术的过程中，往往会作出一些初步的科学发现甚至萌发出某些科学思想，这又给道教史与中国古代科技史之间架起一座桥梁，把道教神学和古代科学糅合在一起。

第 五 章

葛洪的道教哲学

葛洪《内篇》一书保存的历史资料略分三类，其一是宗教史料，其二为思想史料，其三为科技史料。在思想史料中，又有宗教思想、哲学思想和科学思想之分。由于《内篇》本质上是一本道教典籍，当然以宗教为主要内容，哲学和科学的内容也被禁锢在道教神学之中。在前面几章中，我们已对《内篇》中的道教史料进行了发掘并初步剖析了它的道教神学思想体系，在这一章中我们将围绕葛洪的道教哲学作重点讨论。

葛洪的道教哲学是为他的道教神学作论证的，而且它作为一种宗教哲学也不可能脱离开宗教独立存在。我们在这一章讨论葛洪的哲学思想时，不仅会混杂进他的道教神学内容，同时还会重复一些原来讨论过的问题。例如关于《内篇》中“存思守一”的问题，我们在上一章讨论“如何成仙”的问题时已作了概括性的论述，在这一章中我们还要从哲学角度重新进行讨论。这是因为“守一”不仅是他长生成仙的必要条件，而且是道教哲学中的一个重要范畴，“一”就是道，是他寓道于术的关键环节，我们不能避而不谈。实际上还不止于此，到下一章道教科学的“气功修炼”一节，我们将从气功的角度再次提到“存思守一”。凡是在拙著中需要从不同角度反复讨论的问题，笔者都将材料作了适当安排，读者也只有耐心等全部讨论结束后才能了解这些问题的全貌，这是由拙著采用的研究方法决定的。虽然把这些问题集中论述清楚并不难办到，又可消

除重复的弊端，但是经过权衡利弊，笔者还是宁愿采用这种对同一个问题从不同侧面分别进行剖析的研究方法。另外，我们注意到国内学术界发表的社会科学领域的论文，大多在文章的外部结构上采用归纳推理的形式（其内容的思维方式当然还是多种推理形式兼用的），即先讨论个别的具体问题，后面再作几条总结，概括出一般性的结论。拙著在文章的外部结构上却采取一般自然科学学术论文常用的演绎推理形式，往往把一般性的概括放在前面，然后再讨论个别的具体内容，这种从宏观到微观的研究方法使拙著的结构同人们阅读时的习惯思路不合，这是需要预先提请读者谅解的。

在本章对道教哲学的讨论中，我们并不想把面扩展得太宽，即仅限于论述葛洪《内篇》中道教哲学的内容，而不把所有道教哲学的内容都拉进来讨论。例如秦汉以来中国哲学中的一些流行的观点，即阴阳五行学说，天人感应原理，道家哲学的一般观点、范畴及其宇宙观，还有元气论、易汉学和三才说等，显然也属于道教哲学的内容，有的还是道教哲学的理论支柱并贯穿于葛洪的《内篇》之中（如阴阳五行和天人感应说），然而葛洪没有对这些在多种领域普遍采用的哲学思想作专门论述或新的发展，我们也就不再进行讨论了。实际上，道教哲学本身也是和儒教、佛教的哲学思想相互交叉的，国内至今还没有人对它进行系统的专门研究。因此，本章研究的内容，尚属于探索性的工作，文中对道教哲学的观点和某些新提法，还有待于今后继续思考使其完善和成熟起来。

第一节　葛洪的哲学思想概说

葛洪的哲学思想是他的道教神学的理论基础。他集宗教家和古代科学家于一身，是一个理性主义的有神论者，在《内篇》中形成

了自己的道教哲学体系。我们对葛洪的哲学思想特征，略作概括分析。

(一)依违于唯心论和朴素唯物论之间

王明先生说："葛洪从他的宗教信仰和科学技术实验所反映出来的思想，可以说具有彼此矛盾的两重性：作为虔诚宣扬神学的宗教家，当然是归依唯心论；作为注重科学实验的自然科学家，对自然界某些物质变化问题的看法，却含有一些朴素唯物主义的观点。"(《内篇校释·序言》)葛洪的整个世界观是以宗教唯心主义占据主导地位，但也有些片断的自发唯物主义观点。他的哲学思想依违于宗教唯心论和自发的朴素唯物论二者之间。

葛洪《内篇》中自发的朴素唯物论倾向，突出地表现在他对汉代王充天道自然观的继承上。葛洪说："浑茫剖判，清浊以陈，或升而动，或降而静，彼天地犹不知所以然也。万物感气，并亦自然，与彼天地，各为一物，但成有先后，体有巨细耳。有天地之大，故觉万物之小。有万物之小，故觉天地之大。且夫腹背虽包围五脏，而五脏非腹背之所作也。肌肤虽缠裹血气，而血气非肌肤之所造也。天地虽含囊万物，而万物非天地之所为也。譬犹草木之因山林以萌秀，而山林非有事焉。鱼鳖之托水泽以产育，而水泽非有为焉"(《塞难》)。这就是说，天道是无知的，自然无为的，和万物相比只有大小的区别。这种思想和汉代王充的天道自然观相承接。王充说："夫天覆于上，地偃于下；下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。当其生也，天不须复与也。由子在母怀中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母，何与知哉？及其生也，人道有教训之义。天道无为，听恣其性。"(《论衡·自然》)王充的元气自然论，在魏晋时期曾引起玄学家郭象和嵇康等人的注意，他们都从各自的角度有所继承。葛洪也继承了王充元气自然论的朴素唯物主义思想，把它纳

入道教哲学中去。

葛洪把天地看作是自然界的普通物质，否定了天地降生万物的说法。他说："俗人见天地之大也，以万物之小也，因曰天地为万物之父母，万物为天地之子孙。夫虱生于我，岂我之所作？故虱非我不生，而我非虱之父母，虱非我之子孙。……万物盈乎天地之间，岂有异于斯哉？"（《塞难》）天地既不能降生万物，也不能左右万物。葛洪认为生我者父母，尚不能令我形器必中适，姿容必妖丽，性理必平和，智慧必高远；我自有身，且不能使之永壮而不老，常健而不疾，天地既不生我，又非我身，自然不能对我有所损益。这种哲学思想的自发朴素唯物主义倾向是很明显的。

可惜葛洪的这种带有自发的朴素唯物主义倾向的哲学思想，在道教哲学中也只能为论证他的寿夭不在天地，祭祀天地鬼神无益长生成仙的观点服务。他说："天有日月寒暑，人有瞻视呼吸，以近况远，以此推彼，人不能自知其体老少痛痒之何故，则彼天亦不能自知其体盈缩灾祥之所以，人不能使耳目常聪明，荣卫不辍阂，则天亦不能使日月不薄蚀，四时不失序。由兹论之，夭寿之事，果不在天地，仙与不仙，决在所值也"（《塞难》）。这就把人的长生成仙看成和天地无关的事，和神仙道教"我命在我，不属天地"（《西升经》）的思想是一致的。值得注意的是，葛洪的自发朴素唯物主义观点使他偶然多走一步，跨出了道教神学的圈子。他否定了天有意志的说法，以偶然性否定了神学目的论，以天道自然论否定了天道赏罚论。葛洪接着说："子以天不能使孔孟有度世之祚，益知所禀之有自然；非天地所剖分也。""圣人之死，非天所杀，则圣人之生，非天所挺也。贤不必寿，愚不必夭，善无近福，恶无近祸，生无定年，死无常分，盛德哲人，秀而不实，窦公庸夫，年几二百，伯牛废疾，子夏丧明，盗跖穷凶而白首，庄蹻极恶而黄发，天之无为，于此明矣"（《塞难》）。葛洪这些观点，同他那种"天高听卑，物无不鉴，

行善不怠，必得吉报”的天道赏罚论观点，简直判若两人！

这种偶然突破道教神学的界限，发表自发的唯物论观点的现象，出现在作为古代道教医学家和炼丹家的葛洪身上，是毫不足怪的。恩格斯说：“许许多多自然科学家已经给我们证明了，他们在自己那门科学的范围内是坚定的唯物主义者，但是在这以外就不仅是唯心主义者，而且甚至是虔诚的正教教徒。”① 葛洪是一个从事炼丹术等科学实验的神仙道教信徒，他的自然科学思想当更加依附于宗教，但他把长生成仙当成技术问题，在哲学观点上也能流露出一些自发的朴素唯物主义倾向。

(二)“我命在我不在天”的重生思想

葛洪的道教哲学是重生的哲学。他说：“天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也”(《勤求》)。这个思想同《太平经》、《老子想尔注》一脉相承，强调形神相须，生道合一，肯定人类的世俗欲望，是一种积极有为的哲学。葛洪说：“《龟甲文》曰：我命在我不在天，还丹成金亿万年。古人岂欺我哉！”(《黄白》)“我命在我不在天”的思想不仅一反儒家“生死由命，富贵在天”的天命观，而且同老庄消极无为的哲学截然不同。葛洪提倡道士为追求长生积极同自然作斗争。

重生恶死是道教哲学的一个主要特征。葛洪说：“百年之寿，三万余日耳。幼弱则未有所知，衰迈则欢乐并废，童蒙昏耄，除数十年，而险隘忧病，相寻代有，居世之年，略消其半。计定得百年者，喜笑平和，则不过五六十年，咄嗟灭尽，哀忧昏耄，六七千日耳，顾眄已尽矣，况于百年者，万未有一乎？谛而念之，亦无以笑彼夏虫朝菌也。盖不知道者之所至悲矣。里语有之：人在世间，日失一

---

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第177页。

日，如牵牛羊以诣屠所，每进一步，而去死转近。此譬虽丑，而实理也”（《勤求》）。葛洪为了说明人生之可贵，对人一生的年月算了一笔细帐。在他看来，人很少有活到一百岁的，即使百岁之人除去老年和童年，减去生病和忧伤的日子，真正剩下的舒服日子已经不多，况且每活一天就接近死亡一日，因此人没有不重生恶死的。他进一步说："古人有言曰，生之于我，利亦大焉。论其贵贱，虽爵为帝王，不足以此法比焉。论其轻重，虽富有天下，不足以此术易焉。故有死王乐为生鼠之喻也”（《勤求》）。葛洪文中的“法”和“术”是指金丹大法和长生之术，他认为虽贵为帝王，死不及生鼠，总之生命是最宝贵的。

其实在晋代呼吁人生时间之可贵的社会思潮非只葛洪的道教哲学一家，玄学末流颓废派叫得还欢，《列子》一书即代表了他们的思想。然而颓废派的玄学家认为生命既然可贵，人生的时间又很短暂，便应充分利用这可贵的短暂生命及时享乐。《列子·杨朱篇》提倡“欲尽一生之欢，穷当年之乐”，并且也有生命价值高于社会名誉的思想，说“生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？”然而《杨朱篇》以人生欢乐重于长生，长生固然好，但如光长生而无欢乐，就失去长生的价值，实际上等于说宁做尽情享乐而短命的帝王，不去做困苦忧戚而苟活的生鼠，这和道教哲学的思想是不同的。《列子》的养生论并不主张节制情欲，说“戚戚然以至久生，百年、千年、万年，非吾所谓养”（《杨朱篇》），而是以寻欢作乐，心情“熙熙然”地等死为养生。这种思潮对中国社会士大夫阶层影响甚大，后人有词云："人生百岁，七十稀少，更除十年孩童小，又十年昏老，都来五十载，一半被，睡魔分了！那二十五载中，宁无些个烦恼？仔细思量，好追欢及早，遇酒寻花堪笑傲，任玉山倾倒。对酒且沉醉，人生似，露垂芳草！幸新来，有酒如渑，要洁千秋歌笑。”这种生命的时间帐算得比葛洪还细。然而葛洪道教哲学

重视生命价值的目标和玄学末流颓废派的思潮完全不同，他是要把人们吸引到修习长生久视之道上来。葛洪认为圣人乐天知命，只是因为没有得到长生久视之法而无可奈何而已。"姬公请代武王，仲尼曳杖悲怀，是知圣人亦不乐速死矣"(《勤求》)。因此，他对当时社会上玄学家竞谈庄子齐死生之说，痛加驳斥。"俗人见庄周有大梦之喻，因复竞共张齐死生之论。盖诡道强达，阳作违抑之言，皆仲尼所谓破律应杀者也。今察诸有此谈者，被疾病则遽针灸，冒危险则甚畏死。然末俗通弊，不崇真信，背典诰而治子书，若不吐反理之巧辩者，则谓之朴野，非老庄之学。故无骨殖而取偶俗之徒，遂流漂于不然之说，而不能自返也"(《勤求》)。这说明葛洪的道教哲学，是抛开玄学而对后汉黄老养生之学的直接继承。他的道教哲学倡导修长生仙术，因而对主张齐死生的老庄玄谈深恶痛绝。

葛洪还直接非议庄子的齐死生之论，以为庄子"以存活为徭役，以殂殁为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉?"(《释滞》)更进一步，葛洪认为庄子也是重生恶死，其齐死生之论皆是虚谈。他说:"老子以长生久视为业，而庄周贵于摇尾涂中，不为被网之龟，被绣之牛，饿而求粟于河侯，以此知其不能齐死生也"(《勤求》)。其实庄生立齐死生之说，自有其时代原因。盖战国乱世时人在社会上受极大压迫和束缚，没有人身自由。庄生为亡国之余，世多兀者，他觉得人与其活着受苦，倒不如死者"虽南面王，乐不能过也"，不失为摆脱社会压迫苦难的一条途径。故庄生的齐死生之论，发出活着和死差不多的愤慨之词，倡导一种适性逍遥的精神境界，其中并无唆人有病不求医，冒险不畏死的意思，反而教人处世当处于材与不材之间，以避灾祸。葛洪对庄子哲学的非难，根本原因在于先秦时的老庄道家哲学已经不能适应魏晋时期神仙道教理论发展的需要。葛洪扬弃了老庄的思想，变消极无为的道家哲学

而为积极有为的道教哲学，为神仙道教建立了崭新的理论体系。老庄的道家哲学和葛洪的道教哲学的区别是很明显的。例如庄子说："死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也"（《大宗师》），这是说人的死生是象永远有白天和黑夜一样的自然规律，物理的实情是人力所不能干预的。而道教要长生不死，必须超越人类有生必有死的自然规律，用方术夺天地之造化，干预物理之情。《庄子·天地篇》记有一个灌园者不肯用桔槔提水，说"有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也"（《天地》）。这个故事典型地表明了先秦道家消极无为的特点。道教哲学指导道士在技术上寻求仙药，炼制金丹，以枣心木为飞车作乘蹻之具，与老庄消极无为的思想大相径庭，这都显露道教哲学积极有为的特色。

道教哲学肯定了人生的现世利益，并且认为人生的世俗欲望只有长生成仙才能永远保有。葛洪说："凡人之所汲汲者，势利嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，妍艳万计，非我有也。是以上士先营长生之事，长生定可以任意。若未升玄去世，可且地仙人间"（《勤求》）。葛洪的道教哲学不仅和先秦道家哲学不同，而且和世界三大宗教否定人生的教义也有根本区别。

（三）寓道于术，将道家黄老之学方术化

道教始创之初依托黄老，先秦老庄学派的道家哲学自然也成了道教哲学的理论来源之一。例如葛洪道教哲学中的"守一"之说，就可以从《庄子·在宥》中"我守其一，以处其和"的话中找到依据，而玄、道、一的概念，也是《老子》中早已提出来的。汉代老庄学派发展为道家黄老之学，渐同养生术相结合。魏晋时期神仙道教和玄学同时兴起，都对汉代道家黄老之学有所继承，但二者走的路

数不同。玄学家推阐老、庄的自然虚无之旨，糅合儒家名教的经义，作虚无玄远的哲学清谈。神仙道教则保持汉代道家黄老之学融合养生术的特色，仍以黄帝、老子为号召，演化为一种长生成仙的宗教。葛洪的道教哲学则撇开魏晋玄学，直接继承了道家黄老之学的思想资料，并将黄老之学作了宗教化和方术化的改造和发展。葛洪的《内篇》一直祖述黄老，称黄帝、老子为得道的圣人，他说："夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也"（《明本》）。同时，葛洪又痛斥那些"以老庄为窟薮"的玄学家为"末世利口之奸佞，无行之弊子"（《释滞》），把道教哲学同魏晋玄学对立起来。

道教哲学寓道于术，是一种修炼长生之道的实践哲学。本来中国古代哲学就没有纯逻辑范畴的抽象，往往道和术紧密联系在一起。古代道的范畴本身就有术的含义，汉代贾谊说："道者，所以接物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设储也。术也者，所以制物也，动静之数也。凡此皆道也"（《新书·道术篇》）。黄老之学本来也称为黄老术，乃先秦老庄道家学派和邹衍以来的古代自然哲学的结合体，同时又是自然哲学进入道教的桥梁。葛洪的道教哲学是道家黄老之学的宗教化和方术化，它本身也具有古代自然哲学的特点，如气功和道教医学就可以看作是自然哲学。葛洪是道教哲学的奠基人之一，他继承《太平经》、《老子想尔注》等道经的传统，寓道于术，把道家哲学恬静无欲的思想当成修仙术的指导思想，把清静无为、静观、玄览、含德、抱一、坐忘等哲学理论继续演化为道教哲学中的长生方术。葛洪倡导通过存思守一、体道合真而通神得仙，这就使道教哲学中的道和术融为一体，解决了最初哲学、宗教和方术三者衔接不紧的弊病，为魏晋神仙道教建立了完整的理论体系并打下坚实的哲学基

础。

（四）总结——道教哲学中的天人关系

最后，总括葛洪的上述哲学思想，必须指出，这些哲学思想中还隐藏着更深一层意思，那就是他在天人关系上继承了荀子“制天命而用之”的唯物主义自然观。葛洪否认天有意志，把天看作普通的自然界，倡导天道自然和“我命在我不在天”的思想，要积极有为地干预物理之情，并将黄老之学方术化，归根结蒂，就是要用人力夺天地造化之功，用方术达到长生不死的目的。荀子说：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情”（《荀子·天论》）。葛洪在《内篇·论仙》中批驳了腐儒和俗人只信水精是自然之物，马和驴各自有种，而不相信水精椀能用人工做成且和天然水精无异，不相信骡子是驴和马所生的消极天命观，主张丹可炼、金可作、仙可学、世可度。这实际上是把荀子提倡发挥人的主观能动作用，去控制和改造自然的唯物主义自然观，披上了宗教的外衣，搬进道教哲学中来。以上说明，中国哲学史上究天人之际的学问，在道教哲学中也有体现。葛洪之后逐步在道教中传播开来的《阴符经》，讲“观天之道，执天之行，尽矣”；“圣人知自然之道不可违，因而制之”；“宇宙在乎手，万物生乎身”，就是道教哲学中这类究天人之际，强调人对自然的主观能动性的哲学思想。

另外，还须补充说明，道教哲学中沿袭下来的天人感应原理，是道教学者讨论天人关系的哲学思想基础。《淮南子·天文训》说：“蚑行喙息，莫贵于人。孔窍肢体，皆通于天。天有九重，人亦有九窍；天有四时以制十二月，人亦有四肢以制十二节；天有十二

月以制三百六十日，人亦有十二肢以使三百六十节。故举事而不顺天者，逆其生者也。"道教哲学继承了道家黄老之学和方仙道中这类天人相关的思想，或以方技术数去寻找天的规律，推天道以明人事，或用人体比附天体，把天的规律和人的规律联系起来。道教哲学汲取了祖国医学的思想，认为天地是个大宇宙，人体是个小宇宙，二者是相互对应的。实际上，本身属于自然界而又在自然界中产生、进化和生活着的人，必然和自然界的规律有着本质的联系。近年来，我国科学家钱学森教授注意到这种思想中的科学因素，并和现代宇宙学的所谓"人的宇宙学原理"(Anthropic Principle)联系起来，称之为"人天观"。他认为应该在马克思主义的指导下改造和建立起完整的"人天观"(宏观的、微观的、宇观的)，作为人体科学通向马克思主义哲学的桥梁。①

第二节　以道为本的可体得哲学

道教以"道"名教，显然道是道教哲学中最核心的范畴。道本来是先秦老庄学派的哲学范畴，在中国哲学史上具有重大影响。后来随着老子被早期道教奉为教主，《道德经》被注成道教的教义，老子的哲学范畴也被道教哲学吸收。范畴是人类认识之网上的纽结，一定历史时期的哲学范畴反映了当时人们的认识水平。道教哲学中吸收了从先秦老庄学派到两汉道家黄老之学的一些哲学范畴，有力地提高了道教哲学的理论水平和道教的宗教素质。我们通过分析道的范畴在《内篇》中的地位和葛洪对道的新解释，便可看出道教哲学的具体面目和葛洪在发展道教哲学中做出的理论贡献。

---

① 钱学森：《人天观、人体科学与人体学》，载《大自然探索》，总 6 (1983)。

(一)以道为本

道是葛洪所有哲学范畴的逻辑起点，又是他全部哲学体系的理论归宿。葛洪这种在逻辑上起于道而终于道的道教哲学，实际上就是以道为本的哲学。

首先，葛洪沿袭了《老子》中关于道的哲学思想，把道作为整个宇宙的本体。他说："道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其髣髴，吴札、晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，㺯狶㹫猪①疾走，不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎迩，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，圆者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰，强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？"(《道意》)道是包括和充塞于整个宇宙，无处不在，无时不有，不能用人的语言和知觉来形容、观察的神秘实体。这个思想，同《老子》诸章中论道的文字如出一辙，不过在道教哲学中将道加以神化(即宗教化)而已。② 道既为宇宙之本，便又成了产生天地万物的总根源。葛洪说："道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。""凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之"(《明本》)。道能范铸二仪，这就相当于《易·系辞》里的"太极"，是一种客观唯心主义的本体。葛洪道教哲学的宇宙观是以道为本的。

接着，葛洪又把作为宇宙之本的道，外化为人类的知识之本。

---

① 王明《内篇校释》中注："孙校云：四字据刻本如此，疑传写误也，《藏》本"㹫猪"作"㹫褚"。案㺯，疑系"㺯"字之伪，《广雅·释诂》：㺯，大也。"狶"音希，本作"豨"。《广雅·释兽》：豨，豕也。"

② 见《老子》第6、13、21、25、30、42章。

在这里，葛洪不再把道的概念局限于道教养生的范围之内，而是把道看作是自然界的"太初之本"(《道意》)，社会的总规律，人类智慧的源泉。他说"今苟知推崇儒术，而不知成之者由道"(《明本》)，道能"陶冶百氏"，这又是把道看成诸子百家(包括儒家)的发源地和交汇点。葛洪说："夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：《易》有圣人之道四焉，苟非其人，道不虚行。又于治世隆平，则谓之有道，危国乱主，则谓之无道。又坐而论道，谓之三公，国之有道，贫贱者耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨执其末耳"(《明本》)。这就是说，在知识论方面，葛洪也是以道为本的，他认为道是诸子百家的精华，人类智慧的结晶。因此，他赞成司马谈《论六家要旨》的观点，说"唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒、墨之善，总名、法之要，与时迁移，应物变化，指要而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也"(《明本》)。葛洪对思想僵化的汉儒班固指责司马迁"先黄老而后六经，谓迁为谬"不以为然，称赞司马迁尊崇黄老是一种博学洽闻不同流俗的见解。葛洪认为人们只要抓住了道这个核心，就等于掌握了知识的枢纽，就会动静居施，皆与道合。他说："夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎而无闷。此所以为百家之君长，仁义之祖宗也"(《明本》)。

最后，葛洪又把作为知识之本的道，具体化为魏晋时期的神仙道教。在社会上儒教和道教之间的关系上，他提倡以道教为本，以儒教为末。葛洪说："道者，儒之本也；儒者，道之末也。""夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和"(《明本》)。这样，道教除了治身的功能之外，还兼有儒教治国的功能，故治道也包括了治儒。例如黄帝、老子不但能治世致太平和兼综礼教，又能治身

以长生成仙，使得“仲尼有窃比之叹，未闻有疵毁之辞”(《明本》)。葛洪进一步说：“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗之者众焉。道意远而难识，故达之者寡焉。道者，万殊之源也。儒者，大淳之流也。三皇以往，道治也。帝王以来，儒教也。谈者咸知高世之敦朴，而薄季俗之浇散，何独重仲尼而轻老氏乎?”(《塞难》)葛洪为了论证他的道本儒末的观点，还将儒道二教作了对比。他说：“夫升降俯仰之教，盘旋三千之仪，攻守进趣之术，轻身重义之节，欢忧礼乐之事，经世济俗之略，儒者之所务也。外物弃智，涤荡机变，忘富逸贵，杜遏劝沮，不恤乎穷，不荣乎达，不戚乎毁，不悦乎誉，道家之业也。儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。儒者所爱者势利也，道家所宝者无欲也。儒者汲汲于名利，而道家抱一以独善”(《明本》)。葛洪甚至还沿袭老庄的政治思想，干脆把儒教之兴，看作是“道之治世”被破坏，道教衰落的结果。他说：“故道之兴也，则三五垂拱而有余焉。道之衰也，则叔代驰骛而不足焉。夫唯有余，故无为而化美。夫唯不足，故刑严而奸繁。”“君臣易位者有矣，父子推刃者有矣，然后忠义制名于危国，孝子收誉于败家。疾疫起而巫医贵矣，道德丧而儒墨重矣。由此观之，儒道之先后，可得定矣”(《明本》)。

道是宇宙之本，是知识之本，是儒墨之本，道教哲学无论从宇宙论、知识论、社会政治观上，都是以道为本的。道本论是葛洪道教哲学的核心。

(二)本体论范畴及其逻辑关系

“道”是道教哲学的本体论范畴，它在葛洪的《内篇》中，又称为“玄”，“玄”和“道”的意义相同，都是客观唯心主义的本体。葛洪说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖于九霄，其旷则笼罩乎

八隅。光乎日月，迅乎电驰”。“因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沉，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追”(《畅玄》)。这样，“玄”被看成是产生世界万物的总根源，是一个神秘莫测的精神实体。同时，玄又能使“乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施”(同上)，这又说明玄还是万物运动的基本动力。玄是由道推演出来的范畴，也能“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”(同上)，证明玄和道的哲学内容是相同的。

“道”和“玄”既是玄学家何晏、王弼所说的“无”，又是向秀、郭象称述的“有”，实际上它是“有”和“无”的混一。葛洪说：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉”(《道意》)。他又说“玄”也是“因兆类而为有，托潜寂而为无”。这证明“道”和“玄”乃同义异名，是世界的本源，属于道教哲学中最高的本体论范畴。

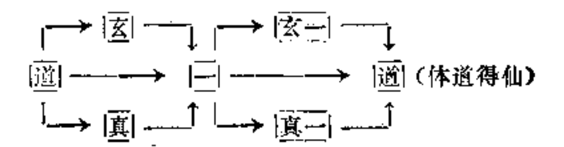
“道”的范畴是葛洪道教哲学中的逻辑起点，它推演出和它同义异名的“玄”，还可以推演出另一个道教哲学的重要范畴——“一”。葛洪说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沉羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命凋气穷。老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。”(《地真》)显然“一”也是“道”的化身，它的功用还有：“一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也”(《地真》)。又说：“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也”(同上)。看来，“一”的范畴完全具备“道”和“玄”的特征，不过比“道”和“玄”更趋向于具体化，因为它能“各居一处”，且能分别融合进天地人和春

夏秋冬中去，是可以“知”和“得”的神秘本体。

人们知道，葛洪道教哲学中的一些概念，大都是从先秦老庄哲学和汉初道家黄老之学中借来的。《老子》中就有“玄之又玄，众妙之门”和“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”，“道生一，一生二，二生三，三生万物”的话，这反映了道教哲学祖述黄老的思想继承性。由于中国的传统哲学和西方哲学具有不同的文化素质，因此相比之下，中国古代的哲学范畴一般都抽象得不彻底，带有模糊性和歧义性，一些哲学概念甚至还混有道德伦理学的要素。葛洪道教哲学中承袭来的一些本体论概念，也缺乏严格确切的定义，例如他使用的“玄”、“道”、“一”等概念就没有本质上的区别。不过，我们不难看出，道教哲学中的本体论概念都是以“道”的范畴为逻辑起点逐步推演出来的。在《内篇·道意》中，从“道”的范畴推演出来的概念还有“真”（“患乎凡夫不能守真”），“天理”和“纯一”（“诱于可欲，则天理灭矣，惑乎见闻，则纯一迁矣”）。《内篇·地真》中除了“一”和“真”的概念（“守一存真，乃能通神”），还有“真一”的概念（“守形却恶，则独有真一，故古人尤重也”）。《内篇·畅玄》中，还有“玄道”（“其唯玄道，可与为永”）和“真知足”（“其次则真知足，知足者则能肥遁勿用”）的概念。“玄道”在《内篇·地真》中又叫“玄一之道”，以和“真一”并列，显然“玄一之道”又是从“玄”的范畴推演出的概念。“玄”和“真”的范畴都是以“道”的范畴为逻辑起点的，它们又分别推出“玄一”和“真一”的概念。这个逻辑关系，可以用葛洪自己的话来证明，他说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也”（《地真》）。

综而论之，在葛洪的道教哲学中，“道”是它的逻辑起点，又是它的逻辑终点和理论归宿。由“道”的范畴出发逐步宗教化即神化，推演出“玄”、“真”并归结为“一”，再进一步方术化，即通过具体

地“守玄一”或“守真一”的方术，最后复归于“道”，从而体道得仙。道教哲学中这些概念的逻辑推演有如下图：



在葛洪道教哲学的本体论范畴中，道的范畴从形而上的宇宙本体，最后演化为形而下的神仙道教，这中间“一”的范畴是它演变的关键，因为道士只有通过守一的存思气功才能将道化为自己的内心体验，从而将自己的精神与道融为一体，通神成仙。“道”就是这样从抽象的哲学概念，在道教哲学中经过一个宗教化和方术化的推演过程，最后将它的哲学特征融入道士的精、气、神之中，从而体道合真，复归于道，再将它上升到抽象的神仙境界。这个概念推演的逻辑过程，是从形而上到形而下，从抽象到具体再到抽象的演变过程。

（三）“体道”、“得一”的可体得哲学

道教哲学对道家哲学的改造和发展突出表现在，道教哲学寓道于术，通过道士修炼长生的实践过程（主要是炼制金丹、存思守一），把道的特征用金丹物化出来或自身体验出来，然后再服食金丹（即把道输入体内）或在内心体验中将自己与道化为一体，合道成仙。这样，道家哲学就被改造和发展为一种可修炼、可模拟、可体得的道教哲学。这种对道家哲学的改造大致经过两个步骤，其一是宗教化即神化，其二是方术化。因而我们称葛洪的道教哲学本身是汉代道家黄老之学的宗教化和方术化，它是一种以道为本的可体得哲学。

在《内篇》中，葛洪就首先以老庄道家哲学中“道”的范畴为逻

辑起点，进一步推演出一个“玄”的范畴。“玄”不仅具备“道”的特征，而且显然已被宗教化即夸张神化了。例如葛洪将“玄”描述为：“光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘泮而星流，或滉漾于渊澄，或雰霏而云浮”，“玄”还能“匠成草昧，辔策灵机，吹嘘四气，幽括冲默”，“故玄之所在，其乐不穷，玄之所去，器弊神逝”（《畅玄》）。这样，“玄”就成了一种神秘莫测的本体，并被神化为道教中的“玄道”了。葛洪说：“其唯玄道，可与为永”（《畅玄》），即修了“玄道”的人，可以永远享受声色美女等人间快乐，这就轻轻地为原来道家哲学的概念披上了道教神学的外衣。

接着，葛洪又把“玄道”方术化。他说：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也”（《畅玄》）。所谓“思玄道”就是用存思的方法体得玄道，那些体得玄道的人，同时也体得了超出人间世俗社会的富和贵。这些人“得之者贵，不待黄钺之威，体之者富，不须难得之货”，他们“咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿虹，践蹋旋玑，此得之者也”（《畅玄》）。这样，葛洪的道教哲学便成了道士在修仙实践中的可体得哲学。这种哲学的与众不同之处是把道的范畴中诸多抽象的特征变成修道者本身具体的内心感受，从而体得了道并使自己与道化为一体，这个特点是世界上其他哲学包括道家哲学所没有的。在葛洪看来，人体得了玄道便可在精神上达到“真知足”的境界。人在心理上无欲无虑，坦荡无为，知足常乐，象玄道一样合于自然，也就成为神仙了。

在葛洪的道教哲学中，“一”的范畴是由“道”和“玄”的神秘宇宙本体通向道教神仙的中间环节。“一”的概念也源于先秦的老庄哲学。《老子》云：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？”（十章）“是以圣人抱一为天下式”（二十二章）。《庄子》中也借得道者广成子的口说：“天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。

我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰”（《在宥》）。在先秦的老庄哲学中，“一”就是道，“抱一”就是合道。汉代老庄哲学始有道家之称，并演为道家黄老之学。方仙道逐步把道家黄老哲学的一些基本概念宗教化和方术化，推演出“守一”之说，经葛洪之手才建立起较为完整的道教哲学体系。其实早在题为严君平著的《道德真经指归》中①，就已经有把老子的“道”内化为人身可以体得的哲学范畴的倾向。严君平此书的大意是要人排除掉自己的感官知识，“塞其聪明，闭其天门，关之以舌，键之以心”，泯灭物我界限，解脱掉儒家伦理道德扭曲人性造成的心理束缚，超越宗法社会规范给人带来的名利荣辱的烦恼和苦闷，向人的自然本性复归，使人的朴素本性和宇宙的自然之道契合。这样，人们将自己有限的生命融入宇宙永恒的大化之中，从有限中体验到无限，达到身心和宇宙合一的绝对自由境界，实现了天人合一的原则，便能“乐无乐之乐，安无欲之欲，生不枉神，死不幽志，故能被道含德，与天地同则。”显然，严君平的这种道德境界也是葛洪通过“守一”的方术所要追求的境界，只不过道教哲学中把它宗教化为返朴归真的神仙境界而已。我们追溯从老庄哲学的“守一”到道教哲学中“守一”的演化线索，可知早在淮南王方士集团著的《淮南子》中已开始将“守一”神化和方术化，而后早期道教的《太平经》和《灵宝五符经》、《周易参同契》等道书，又对“守一”之术续有发展。《淮南子·精神训》说：“夫天地运而相通，万物总而为一。能知一，则无一之不知也。不能知一，则无一之能知也”。一是道，又称“太清之本”，得道者“抱其太清之本，而无所容与”。《太平经》中守一的宗教化和方术化过程已接近完成。其中说：“守一之法，可以知万端。万端者，不

---

① 蒙文通以为《道德指归》非严君平作，但又否定《四库提要》称其为吴中文士伪作的说法，据《三国志·秦宓传》有“严君平见黄老作《指归》”句，指为汉晋间书。见《道教史琐谈》(载《中国哲学》第4辑)。

能知一。夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。元气之首，万物枢机"(《太平经合校》743页)。再看《太平经》对一的解释："夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也"(《太平经合校》12页)，接着又将"一"具体化为一种存思中的意念，说"一者，其元气纯纯之时也"(同上，392页)，"一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也"(同上，369页)。这样，守一就是存神之术。《灵宝五符经》对守一存神之法特别提倡；《周易参同契》也强调"抱一毋舍，可以长存"。从《太平经》中，我们还可以看出"守一"之术在方仙道和早期道教中的思想来源。《太平经》云："人不卧之时，行坐言语，分明黑白，正行住立，文辞以为法度，此人神在也。及其瞑目而卧，精神去游，身不能动，口不能言，耳不能闻，与众邪合，独气在，即明证也。故精神不可不常守之，守之即长寿，失之即命穷。"(《太平经合校》731页)这段话很明显，道教中的守一之术，原来是由于古人观察到人入睡时无知，醒时有知，以为人睡觉后精神跑出游荡去了，因此想守住精神，使其不能离身，才能形神合一，长生不死。守一的思想，就来源于古人的形神二元论。

葛洪继承了早期道教中守一的思想，他说："《仙经》曰：子欲长生，守一当明，思一至饥，一与之粮，思一至渴，一与之浆"(《地真》)。为了存思的方便，葛洪具体指出了"一"的位置，并描绘了存思气功中的外景和内景。他说："吾闻之于先师曰：一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穹隆；左罡右魁，激波扬空；玄芝被崖，朱草蒙珑；白玉嵯峨，日月垂光；历火过水，经玄涉黄；城阙交错，帷帐琳琅；龙虎列卫，神人在傍；不施不与，一安其所；不迟不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去；守一存真，乃能通神"(《地真》)，这是讲一在宇宙中的位置。道教哲学认为人体也是和天地的大宇宙对应的小宇宙，所以一在人体之中也有特定的部

位。葛洪说："一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也"（《地真》）。这样，葛洪又把"一"具体化为人体丹田穴中的身神。汉魏时人认为"姓字服色"乃是一个人最突出的特点，姓字代表家庭出身，服色代表社会身份，从而他们对神也以姓字服色相区别。六朝及以前古道经如《黄庭经》以姓字服色描述身神的方式，也在道教中流传下来。

由此看来，道教哲学的一些本体论概念，多从先秦老庄哲学及汉代道家黄老之学中沿袭而来，道教学者先把这些概念宗教化即神化为绝对的宇宙精神，然后再将其方术化即具体为可以存思体得的意念。道教哲学寓道于术，将一些哲学范畴的特征在存思中用意念去体悟，追求人的心理与道的一体化（或称体道合真），这是我们将它称为可体得哲学的原因。

第三节　《抱朴子》中论证方式的析理倾向

纵观《抱朴子》一书，无论是《内篇》还是《外篇》，文章多为设问辩对之体，这种论证方式，显然带有魏晋间名士相互问难辩论的析理倾向。葛洪对汉代清议品评人物之风引以为戒，对东晋玄学末流的"嘲戏之谈"疾之如仇，又"性钝口讷"，应非清谈中人物。另一方面，我们也应看到，葛洪虽和玄学异途，但魏晋清谈流风所及，影响整个士族社会，葛洪也不能绝对不受丝毫影响。特别清谈析理的风潮直接影响了当时的文风，六朝文章多采用问难辩对的体裁（如范缜《神灭论》），葛洪至少在文风上受了影响，使《抱朴子》的论证方式带有析理倾向。魏晋人在清谈析理中急于追求在口词上压倒对手，语言虽然尖刻，但逻辑推理多不严密，这种析理倾向必然给葛洪的论证方式带来缺陷。

我们不妨再作一点大胆的推测，就是葛洪并非绝对不参加清谈的，只是清谈的论题和玄学家不同，且不喜多言，好用文代谈而已。因为东晋时期，玄学传播到江南，江南学风为之一变，许多青年名士以麈尾扣案，使江南反倒成了全国清谈析理的中心。当时清谈涉及的论题甚多，并非仅有玄学的“贵无”和“崇有”、“任自然”和“重名教”之争，参加清谈的人也不只是玄学家，还有儒教学者、佛教学者，应当也有道教学者（例如后来的陆修静和陶弘景就曾参加过佛道、形神问题的辩论）。况且当时的清谈亦不尚多言，致有“三语掾”之辟，儒道关系又是清谈中热门的论题，因而葛洪这种和玄学家持不同观点又不好多言的人也是有可能参加清谈的。《晋书·葛洪传》称他“又精辩玄赜，析理入微”，似乎称赞他清谈水平还很高，并精通三玄（《老子》、《庄子》、《易经》）。葛洪同参与清谈的丞相王导、干宝、嵇含等名士往来，且在《抱朴子》中对《老子》、《庄子》、《易经》中的话屡有称引，《晋书》本传对他的评价当属不虚。需要指出，在魏晋时期，“析理”二字有着具体的含义，本是指清谈辩对之事而言。侯外庐等在《中国思想通史》中特别论证了“析理是正始之音的要件”。[①]《世说新语·文学篇》曾记载了丞相王导召集殷浩、桓温、谢尚和其掾属王濛、王述的一次清谈场面。“丞相自起解帐，带麈尾语殷曰：‘身今日与君共谈析理。’既共清言，遂达三更。”葛洪在《抱朴子》中，对儒道本末之辩，仁明之辩，仙人有无之辩，隐逸和仕进之辩的题目皆析理入微，主张“书者所以代言，言者所以书事”（《外篇·喻蔽》），大概便是参加清言的一种方式。如钟会因想和嵇康辩对析理，嵇康对他不屑一顾，钟会便将

① 《中国思想通史》第三卷第三章“正始之音与清谈源流”有详细论证。此书谓葛洪属于“儒道异”派，和“儒道同、儒道离、儒道合”为当时关于儒道关系的同、异、离、合之诘辩的四本，和同时的才性四本之辩相对应。这是直接将葛洪视为谈士的观点。

自己关于才性之辩的观点著成《四本论》，采用过这种以书代谈的方式。① 葛洪在《外篇·自叙》中就曾透露过自己参加析理问难时，遇见"愭短"的人，不"苦理"，用启发的方式给谈者顾全面子，不伤和气。他说："及与学士有所辩识，每举纲领，若值愭短，难解心义，但粗说意之与向，使足以发寤而已，不致苦理，使彼率不得自还也。彼静心者存详而思之，则多自觉而得之者焉。度不可与言者，虽或有问，常辞以不知，以免辞费之过也。"在《外篇·佚文》中还有不少葛洪同嵇含评论文学的对话，可知他们二人是析理的同道。因而我们推测葛洪亦曾参加清谈析理，并非毫无根据。

退一步说，以上所论即使不足以证明葛洪参加过清谈，但证明葛洪曾受到魏晋名士清谈析理之风的影响，当是理由充足的。他的《内篇》一书中有关神仙学的论证占据很大篇幅，我们研究《内篇》不能不剖析他的这些论证方式。我们推论葛洪《抱朴子》中的论证方式带有当时清谈家的析理倾向，应属合情合理。弄清《抱朴子》中析理倾向的特点，即解剖他的析理术，对《内篇》的研究无疑会带来很大便利。

葛洪论证方式中析理术的特点，其一是博引经典，为我所用，巧饰其说。例如葛洪在《外篇·仁明》中为了论证"明先于仁，明居仁上"，不惜搬出儒家的圣人和经典立论，他说："夫唯圣人与天合德，故唐尧以钦明冠典，仲尼以明义首篇。明明在上，元首之尊称也。明哲保身，《大雅》之绝踪也。"其实这种实用主义地使用圣人语录的辩对方式，根本经不起推敲。清儒俞樾认真地批驳道："其实明不先仁，在《论语》固有明证，何也？孔子论令尹子文、陈文子，皆曰：未知，焉得仁？则知浅而仁深，知卑而仁高，大可见矣。《释文》曰：知，郑音智。《汉书》'人表'引此语，师古注曰：智者虽能利

① 《世说新语·文学篇》："钟会撰《四本论》，始毕，甚欲使嵇公一见。置怀中，既定，畏其难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。"

物，犹不及仁者所济远也。师古此义，必是康成旧说。抱朴不知此旨，故以明居仁之上，殊非正论。岂当时何晏之《集解》已行，学者已不知有郑义乎？"（《诸子评议补录》卷十一）其实葛洪广引儒家经典，只是为了巧饰其说，根本不是对《论语》的理解错误，更无关乎何晏《集解》的流行和《郑注》的存亡。再说当时的风流名士，已没有汉儒读经的严肃气氛，他们手执麈尾，清谈析理，常拿被汉儒奉为经典的圣人之言来开玩笑，视引经逗趣为高雅。[①] 在《内篇》中，葛洪亦引经据典，说孔子求教于老子，"圣人诚有所不能，则无怪于不得仙"（《释滞》），但另外又引吴王得《灵宝经》以问孔子的故事，说孔子早已密修仙道。明白了葛洪的析理术，此类自相矛盾的话皆不必深诘，无非是力图辩胜对手而已。

葛洪析理术的另一特点为杂取各家之说，并不执守一家的立场，为阐明自己的主张，敢作偏颇之词，甚至不顾逻辑和自洽。例如他在仁明之辩中，竟以孔孟"未有片言云仁胜明"为根据来证明孔孟也承认"明胜于仁"。他还说什么"孔子曰：聪明神武，不云聪仁。又曰：昔者明王之治天下。不曰仁王。《春秋传》曰：明德惟馨。不云'仁德'。《书》云：元首明哉。不曰：仁哉"（《外篇·仁明》）。这样强词夺理地把一些当形容词用的"明"也纳入他的"明"的范畴，推理上根本不顾逻辑关系。侯外庐、邱汉生等在《中国思想通史》第三卷剖析了葛洪用连珠体作为逻辑形式，前提和结论之间的联系似是而非，缺乏形式逻辑三段论式的严密性。[②] 在《内篇》中，葛洪驳斥俗人以为神仙之事，五经不载，周孔不言，便证明无仙道的

---

① 《世说新语·简傲》记王子猷作桓冲的骑兵参军，管马曹，桓冲问他有多少马？"答曰：'不问马，何由知其数？'又问：'马比死多少？'答曰：'未知生，焉知死？'，"其中"不问马"和"未知生，焉知死"皆出于《论语》，即为引经逗趣之一例。

② 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生著《中国思想通史》第3卷，人民出版社1957年版，第321—323页。

观点，力斥俗人盲目迷信经书和圣人之言的本本主义思想。但葛洪为证明神仙实有，则以刘向撰《列仙传》以及仲长统《昌言》中有卜成升仙的记载为据。他还举例说曹丕和曹植初皆不信神仙，而后见切玉之刀，火浣之布及亲见曹操试闭左慈，令断谷近一月，而颜色不减之类的试验，便不疑仙。葛洪说："彼二曹学则无书不览，才则一代之英，然初皆谓无（仙），而晚年乃有穷理尽性，其叹息如此。不逮若人者，不信神仙，不足怪也。刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则清澄真伪，研覈有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？""刘向为汉世之名儒贤人，其所记述，庸可弃哉？"（《论仙》）葛洪这种借史书和名贤之言证明神仙实有的方法，和反对俗人迷信经书和圣人之言的立场，不啻自相矛盾。他在《抱朴子》一书中，有时把儒教或道教捧上天，有时又对儒教或道教多有贬词，言论互相牴牾之处常有。这种论证方式的特色，大致是魏晋名士间清谈析理急于求胜而流行的通病，即为了使对手理屈，竟至不择手段。再说魏晋名士中以博览群书融汇百家者为多。葛洪在《抱朴子》中杂取百家言，皆是为了"随时所急"。他说："若用笔不宜杂载，是论议当常守一物。昔诸侯访政，弟子问仁，仲尼答之，人人异辞。盖因事托规，随时所急。譬犹治病之方千百，而针灸之处无常"（《外篇·喻蔽》）。弄清葛洪析理术的这一特色，我们对《内篇》中大段大段的争辩神仙有无的言论，就不会感到费解了。

葛洪析理术的特点之三，是在认识论和逻辑学上一开始依违于唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学之间，然后歪曲和篡改两汉以来古代朴素唯物主义和自发辩证法的思想成果，为唯心主义和形而上学搭桥铺路，最后得出道教神学的结论。在《内篇》中，葛洪论证神仙实有，长生可致的神学命题，主要依靠由小验知大效，由已然明未试的类推法。例如他论证服食金丹大药可以长生不死

的问题，则说："金玉在九窍，则死人为之不朽。盐卤沾于肌髓，则脯腊为之不烂，况于以宜身益命之物，纳之于己，何怪其令人长生乎？"（《对俗》）用金玉之物保存尸体，乃两汉以来的传统思想，这种用金玉塞九窍以防腐的方法效果虽然不佳，但在葛洪时代却是人人深信不疑的事实。至于用无机盐来作肉类食品的防腐，则是确有实效，至今仍被人们在日常生活中采用。葛洪这种重效验的精神无疑是符合朴素唯物主义认识论的观点的。然而用这类小的效验作前提类推出服食金丹可以长生不死的结论，则既走向了唯心主义和形而上学的邪路，又违犯了形式逻辑推理的原则，这是因为用金玉和无机盐防腐的个别前提和服食金丹不死的一般结论之间没有必然的逻辑联系。葛洪这种违背形式逻辑学的类推法，成了为道教神学搭桥铺路的证明工具。

为了论证神仙的存在，葛洪还接触到共性和个性，一般和特殊，有限和无限的关系。他注意到宇宙万物有常则，亦有变例，共性中存有个性，一般中包含特殊，有限外还有无限，这本身具有自发辩证法的因素。但葛洪接着便将共性和个性、普遍和特殊、有限和无限割裂开来，把特殊夸大为普遍，个性混淆为共性，有限外推到无限，从而架起一座形而上学的桥梁，通向道教神学。从事物的普遍规律来讲，"有始者必有卒，有存者必有亡"，乃"人理之常然，必至之大端"（《论仙》）。葛洪说："夫存亡终始，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钧末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣"（《论仙》）。这样注意到普遍中包含特殊，无疑具有自发辩证法的因素。然而，葛洪再走一步，例举出："谓夏必长，而荠麦枯焉。谓冬必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉"（《论仙》），从而把特殊现象推向极端，得出人可以长生成仙的结论，就陷入道教神学谬误的泥坑。他说："万殊之类，不可以一概断之，正

如此也久矣。有生最灵，莫过于人。贵性之物，宜必钧一。而其贤愚邪正，好丑修短，清浊贞淫，缓急迟速，趋舍所尚，耳目所欲，其为不同，已有天壤之觉，冰炭之乖矣。何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎？”（《论仙》）葛洪割裂了普遍性和特殊性的关系，片面夸大了人的特殊性，以为“夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视”（《对俗》），这就违背了普遍的自然规律。规律是现象中普遍的稳定的联系，葛洪例举一些自然界中的特殊现象，并把这些特殊现象和比它们更深刻更本质的自然规律对立起来，显然是走上了形而上学的极端。他在人的共性之中，看到每个人贤愚邪正，清浊贞淫的个性，但将人的个性夸大到不死成仙的程度，就超出了人的共性之外，得出了片面的神学结论。葛洪说：“天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限”（《论仙》），从而认为人所见到的事物是有限的，而世界上的事物是无限的，这种观点是符合辩证法的。然而，他却又进一步割裂了有限与无限的辩证关系，说：“万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之”（《论仙》），这又用形而上学的片面性架起了通向宗教唯心主义的桥梁。恩格斯指出：“在这里只要借助于辩证法简单地说明生和死的性质，就足以破除自古以来的迷信。生就意味着死。”① 由于葛洪把长生成仙当成了论证的前提，而长生不死是无法用事实来确证的，所以他只好借用魏晋清谈家的析理术来为自己的观点辩解。

最后必须指出，我们说葛洪的论证方式中带有析理倾向，并非指《抱朴子》一书的全部论证方式都不合逻辑，相反，葛洪在多数问题上还是说理清楚，论证方式较为严密的。我们说魏晋清谈家的析理术有急于辩倒对手，不顾逻辑错误的通病，也并不是想全盘否

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第271页。

定清谈析理的论证方式，相反，恰恰是魏晋时期的清谈析理，促进了我国哲学抽象思维的发展，具有较高的逻辑分析能力和理论水平。由于葛洪的道教哲学主要是为道教神学作论证的。世间本无有长生不死的神仙，若要执意说有，除了象墨子那样“明鬼”之外，实在找不出更好的论证方式。葛洪把当时清谈家在同对手问难辩对中行之有效的析理技巧搬到自己的论证方式中来，目的无非要使他对神仙的论证更显得振振有词，可迷惑更多的人相信神仙道教罢了！

第四节　道教哲学的认识论

所谓道教哲学的认识论，主要也是指道教哲学在认识论上对道教神学的论证。葛洪在《内篇》中为神仙实有的教义提出的认识论，同他的论证方式中的逻辑推理一样，都含有不少值得研究的哲学内容。

葛洪在认识论上，首先继承了王充“重效验”的朴素唯物主义传统，然后却用邹衍之学以小推大，以近推远的类推法向道教神学过渡。王充说：“事莫明于有效，论莫定于有证”(《论衡·薄葬》)，“凡论事者，违实，不引效验，则虽甘义繁说，众不见信”(《论衡·知实》)。“效验”的范畴作为认识论上的重要网结，是对汉代黄老之学朴素唯物主义认识论的发展。然而“效验”只是被动地承认一些现成的经验事实，这些经验事实难免带上观察者的主观因素，因此它和辩证唯物主义认识论的“实践”范畴是有本质区别的，这就为它被宗教唯心主义者利用留下了空隙。邹衍方士之学关于论事“必先验小事，推而大之，至于无垠”(《史记·孟子荀卿列传》)的类推法，对于打破当时人们狭隘的时间、地域观念也有进步作用，但是如果类推得超过一定限度，也会陷入主观唯心主义。葛洪把王充的“重

效验”思想和邹衍的类推法结合起来，以已知的效验为根据，采用由小验知大效，由已然明未试的类比推理，来确定人的知觉不能直接判定的抽象事物，从而扩大了其中的主观唯心主义成分，形成了道教哲学的认识论。他提出了“校其小验，则知其大效，睹其已然，则明其未试”（《塞难》）的认识论原则，要求人们排除自己的感官和心造成的“信己”之蔽，将“信己”变为“信仙”，以信仰主义为基础认识神仙的存在。

为了认识神仙实有，长生可致的道教教义，葛洪首先以神仙方术的效验为根据。他说：“今试其小者，莫不效焉。余数见人以方诸求水于夕月，阳燧引火于朝日，隐形以沦于无象，易貌以成于异物，结巾投地而兔走，针缀丹带而蛇行，瓜果结实于须臾，龙鱼瀺灂于盘盂，皆如说焉。按《汉书》栾大初见武帝，试令斗棋，棋自相触。而《后汉书》又载魏尚能坐在立亡，张楷能兴云起雾，皆良史所记，信而有征，而此术事，皆在神仙之部，其非妄作可知矣。小既有验，则长生之道，何独不然乎！”（《对俗》）葛洪从这些小的魔术幻技的效验，类推到神仙之道是存在的。接着，葛洪将神仙之道当作人类认识的极限，世人不应再进一步追问神仙之道的“所以然”，而只能把这种认识建立在宗教信仰主义的基础上。他说：“夫凿枘之粗技，而轮扁有不传之妙；掇蜩之薄术，而伛偻有入神之巧，在乎其人，由于至精也。况于神仙之道，旨意深远，求其根茎，良未易也。松乔之徒，虽得其效，未必测其所以然也，况凡人哉？”“若心解意得，则可信而修之，其猜疑在胸，皆自其命，不当诘古人何以独晓此，而我何以独不知之意耶？”（《对俗》）

由于神仙本为子虚乌有之事，世人没法亲眼所见亲耳所闻，很容易判定神仙不存在。葛洪的道教认识论，硬要认识神仙的存在，必须从否定人们的感官经验入手。葛洪说：“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽禀极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章、竖亥之足，

而所常履者，未若所不履之多。虽有禹益、齐谐之智，而所尝识者，未若所不识者之众也。""目察百步，不能了了，而欲以所见为有，所不见为无，则天下之所无者，亦必多矣。所谓以指测海，指极而云水尽者也"(《论仙》)。葛洪从认识论上注意到了人的感官知觉是有限的，努力破除经验主义的认识论，这本来也有合理因素。但他背离了人类认识有限和无限的辩证法，得出"故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人"(《论仙》)的结论，这就从承认个人的感官和认识能力的有限性到否定整个人类的认识能力，最后滑进了宗教信仰主义的泥坑。

葛洪为了把道教哲学的认识论建立在宗教信仰主义的基础上，还进一步要求人们排除自己的感官和心造成的"信己"之蔽。他说："俗有闻猛风烈火之声，而谓天之冬雷，见游云西行，而谓月之东驰。人或告之，而终不悟信，此信己之多者也。夫听声音，莫不信我之耳焉。视形者，莫不信我之目焉。而或者所闻见，言是而非，然则我之耳目，果不足信也。况乎心之所度，无形无声，其难察尤甚于视听，而以己心之所得，必固世间至远之事，谓神仙为虚言，不亦蔽哉？"(《塞难》)最后，葛洪又解释世人不见神仙的原因，认为是由于仙俗异路，神仙本来只和那些信仙道的人交往，故意不让那些不信仙道的人看见。他说："夫道家宝秘仙术，弟子之中，尤尚简择，至精弥久，然后告之以要诀，况于世人，幸自不信不求，何为当强以语之邪？既不能化令信之，又将招嗤速谤。故得道之士，所以与世人异路而行，异处而止，言不欲与之交，身不欲与之杂。……何肯当自炫于俗士，言我有仙法乎？"(《辩问》)这样，世人要认识仙道，就非要信仰仙道不可了。

另外，自汉代以来，儒教在中国占据统治地位，知识分子以五经的是非为是非，唯圣人之言是从，已失去了独立的人格，智慧和认识水平都被束缚在儒教允许的范围之内。在《释滞》卷中设有儒

者问道："果其仙道可求得者，五经何以不载，周孔何以不言，圣人何以不度世，上智何以不长存？"葛洪从道教哲学的认识论出发，首先破除了对儒教圣人的迷信，把黄帝、老子置于周公、孔子之上，把神仙道教抬到儒教之上。他回答说："夫五经所不载者无限矣，周孔所不言者不少矣。"葛洪例举出许多古代自然科学问题："周天之度数，四海之广狭，宇宙之相去，凡为几里？上何所极，下何所据，及其转动，谁所推引？"还有彗孛的出没，涛潮的往来，凡此种种，都是"求之于五经之上则无之，索之于周孔之书则不得"的知识，却记载于巫咸、甘公、石申、《海中》、《郄萌》、《七曜》六家之书中，能都认为是虚妄吗？他还例举《山海经》、《博物志》中的不灰之木，无目之兽，火浣布，切玉刀之类奇闻异物，皆周、孔所未尝言，而且周、孔也不能象公输盘那样会造能飞的木鸢，更不能象孟贲、乌获那样力举万钧，因此周孔是有所不知，有所不能的人。进一步，葛洪在《辨问》卷中说："世人以人所尤长，众所不及者，便谓之圣"，例如善围棋之无比者称为"棋圣"，善书绝时者称"书圣"，甚至借庄周的话说，连强盗也有五点"圣人之道"。再进一步，葛洪干脆把圣人降低到凡人的位置上，说跳丸弄剑，手扛千钧，"跟挂万仞之峻峭，游泳吕梁之不测"，"凡人为之，而周孔不能，况过于此者乎？"葛洪还例举《论语》中的记载，证明孔子并不是全知全能的人。孔子"问老子以古礼，礼有所不解也。问郯子以鸟官，官有所不识也。行不知津，而使人问之，又不知所问之人，必讥之而不告其路，若尔可知不问也。下车逐歌凤者，而不知彼之不住也。见南子而不知其无益也。"最后，葛洪提出了神仙道教的圣人观："圣人不食则饥，不饮则渴，灼之则热，冻之则寒，挞之则痛，刃之则伤，岁久则老矣，损伤则病矣，气绝则死矣。此是其所与凡人无异者甚多，而其所不同者至少矣"（《辨问》）。然而，葛洪的这种圣人观，并不是为了破除当时知识分子固守五经和圣人之言的迷信和僵化思想以推进理性思维的发

展，而是为了破除儒教思想对神仙道教的束缚，加深人们对神仙道教的信仰。同时，这种圣人观也划清了仙凡的界限，在葛洪眼里，周孔不过是治世的圣人，即众所不及的凡人，和黄老那种得道的圣人即神仙有着根本的区别，所以要想得仙，还得走出儒入道之路。当然在儒教统治的时代，葛洪也不敢冒非毁圣人之名，他不无顾忌地说："吾闻至言逆俗耳，真语必违众，儒士卒览吾此书者，必谓吾非毁圣人。吾岂然哉？但欲尽物理耳，理尽事穷，则似于谤讪周孔矣"(《辩问》)。南北朝时陶弘景索性把周孔也奉为道教神仙，纳入《真灵位业图》中受元始天尊控制。总之，从道教哲学的认识论出发，必然会划清仙凡的界线，认为圣人尽管不谈仙道，神仙仍然是存在的。

道教哲学的认识论虽然只能以荒谬的宗教信仰主义为归宿，但它为认识神仙的存在涉及到人类感官知觉的局限性、有限和无限、普遍和特殊的关系，既强调了重效验的思想和类推法，又批判了经验主义认识论的信己之蔽和儒教对圣人的迷信，其中哲学内容还是很丰富的。它从某些较为合理的认识论前提出发最后滑向宗教唯心主义的教训，也给我们对古代哲学认识论的研究从反面提供了一个值得借鉴的参照系。

第五节　葛洪的物类变化观

葛洪的物类变化观是道教哲学中很有生气的思想，同时又是道教科学中流行着的一种信念。葛洪相信整个自然界都处在不断变化之中，而物类由于受气不定，还可以互变。他说："变化者，乃天地之自然"，"夫变化之术，何所不为？"(《黄白》)这种物类嬗变的思想，一方面含有朴素自然辩证法的思想因素，为道教科学中的外丹黄白术等古化学实验奠定了理论基础；另一方面又含有古人追

求超自然力的幻想,否定了客观事物之间质的限度,成为道教神仙法术的思想依据。

本来,汉代王充在《论衡·无形》篇中从"疾虚妄"的立场出发,认为人受天地之正气,形体和寿命都不可变化,就象泥土被烧制成陶器以后难再变更一样。魏晋时期,汉代的道家黄老之学已演变为道教哲学,道教哲学必须为道教中的各种神仙方术寻找哲学根据,所以葛洪冲破了这种人受气有一定,不再变形的思想束缚,提出了物类受气不定,可以互变的思想。葛洪说:"若谓受气皆有一定,则雉之为蜃,雀之为蛤,壤虫假翼,川蛙翻飞,水蛎为蛉,荇苓为蛆,田鼠为鴽,腐草为萤,鼍之为虎,蛇之为龙,皆不然乎?若谓人禀正性,不同凡物,皇天赋命,无有彼此,则牛哀成虎,楚妪为鼋,枝离为柳,秦女为石,死而更生,男女易形,老彭之寿,殇子之夭,其何故哉?苟有不同,则其异有何限乎?"(《论仙》)在葛洪所举的这些变化事例中,除了数例属于生物生长过程中由幼虫蜕变为成虫的现象和人的生理变异(男女易形)之外,皆为神仙家的荒诞不经之言。他还说:"夫变化之术,何所不为。盖人身本见,而有隐之之法。鬼神本隐,而有见之之方。能为之者往往多焉"(《黄白》)。变化的观点是对的,但离开客观事物存在的外部条件和事物本身质的规定性谈变化,就会走上主观任意的宗教唯心主义歧途。例如葛洪的变化之术中就有"化形为飞禽走兽,及金木玉石,兴云致雨方百里,雪亦如之,渡大水不用舟梁,分形为千人,因风高飞,出入无间,能吐气七色,坐见八极,及地下之物,放光万丈,冥室自明"(《遐览》)之类的法术。道教中的神仙方术就是以这种物类变化观为出发点的。

葛洪的物类变化观,其中包含着不少合理因素,特别是在儒教禁锢下思想僵化的知识界,有振聋发聩的历史作用。葛洪说:"变化者,乃天地之自然,何为嫌金银之不可以异物作乎?譬诸阳燧所

得之火，方诸所得之水，与常水火，岂有别哉？”“铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也”（《黄白》）。这种物质变化的思想，同道士追求超自然力的变化之术不同，明显地是道教学者在古代化学实验的细密观察中总结出来的，是一种自发的辩证自然观。道教哲学中“我命在我不在天，还丹成金亿万年”（《黄白》）的积极改造自然的精神，就是以这种朴素的自然辩证法思想为理论基础的。

神仙道教要以方术“夺阴阳造化之机”，不仅要抛弃老庄哲学中消极无为的思想，还必须批判儒教形而上学的僵化自然观。中国的儒教，自古有“子不语怪、力、乱、神”的政治传统，这倒不是因为儒家反对宗教迷信，而是他们担心神仙家“或者专以为务，则诞欺怪迂之文弥以益多，非圣王之所以教也”（《汉书·艺文志·神仙家》），目的还是为了维护君权政治。因此，儒教学者把五经之外的思想都斥为异端邪说，扼杀了科学从宗教和神学脱胎而出的可能，也迫使靠方术吃饭的道教学者不得不奋起抗争。葛洪说：“狭观近识，桎梏巢穴，揣渊妙于不测，推神化于虚诞，以周、孔不说，坟籍不载，一切谓为不然，不亦陋哉？”（《黄白》）例如“外国作水精椀，实是合五种灰以作之。今交、广多有得其法而铸作之者。今以此语俗人，俗人殊不肯信”（《论仙》）。社会上的庸俗之人只知道尊事周孔，墨守儒教“天不变，道亦不变”的伦理教条，不关心科学实验和新技术的发明和应用。他们认为“水精本自然之物，玉石之类”，不相信自然物可以用人工制造。“愚人乃不信黄丹及胡粉，是化铅所作。又不信骡及驱驉，是驴马所生。云物各自有种。况乎难知之事哉？夫所见少，则所怪多，世之常也。信哉此言！其事虽天之明，而人处覆甑之下，焉识至言哉？”（《论仙》）葛洪以这种含有辩证法因素的物类变化观为依据，批判了世俗之人否定变化的形而上学的僵化自然观。他冲破儒教的思想束缚，主张发挥人的主观能动

性，改造自然，战胜自然，大胆地从事古化学和医药学的实验研究，终于成为我国历史上著名的道教科学家。

总之，葛洪的物类变化观本身具有两重性，其中既含有古人追求超自然力的宗教唯心主义成分，又闪烁着古代朴素辩证法的思想光辉。在道教哲学中，葛洪的物类变化观是为它的神仙方术作论证的。然而由于古代的一些方术本身就含有一定的科学价值，所以葛洪变化观中的合理思想同他在方术研究上的贡献一样，都成了我国道教文化中的宝贵遗产。葛洪坚信生物界和无生物界的物种都是可以变化的，并努力探索变化的规律和实现变化的方法，想借此"役用万物"，巧夺天工，造出和天然物一模一样的东西来，如人造雨、人造雪等。葛洪在一千六百多年前提出的这些朴素的自然辩证法思想，已被现代科学用物质的手段来实现，从而在道教哲学发展史上留下了引人注目的一页。

第六节　以气为本的人体观

道教哲学特别对和人体有关的一些概念，如形、神、精、气、血等，研究得颇有深度，为中国哲学史乃至现代人体科学都留下了宝贵的思想资料。我国古代流传下来的元气学说，在道教哲学中有了长足地发展，它是足以和我国古代的四大发明（火药、造纸、印刷术、指南针）相并列的科学成果，早已受到世界上一些著名学者的重视。道教哲学中的这些概念，都和它的人体观密切联系在一起。实际上，道教哲学对这些概念的认识和界说是经过千百年来无数道士在自己的人体修炼过程中逐渐体悟出来的。葛洪是魏晋时期的道教学者，他的人体观是整个道教哲学人体观形成和发展的链条中不可或缺的环节。下面，我们主要以《内篇》的资料为主剖析葛洪的人体观。

(一)以气为本

就象整个道教哲学是以道为本的哲学一样，道教哲学的人体观也是以气为本的人体观。其实，在道教哲学中，气的概念也是道的范畴的具体化，或者说气就是道的另一种说法。这个思想也是从中国哲学史上的元气学说中借来的。秦汉以来的哲学家不断有把道解释为气的提法，道教哲学中亦不乏将道具体解释为气、元气、祖炁、气之祖宗、浑沦一炁、自然之气、真一之气的道书。在道教哲学的人体观中，气的概念又和行气之术(即气功)相结合，和人体中先天的元气和后天的呼吸之气(空气)联系起来，显得更加具体化了。

神仙道教在哲学上的前驱，如先秦的老庄学派、燕齐方士之学、汉代道家黄老之学乃至方仙道和早期道教的一些道书，比起中国哲学史上魏晋以前的其他学派，更重视宇宙论的研究，并把气的概念作为自己宇宙论的基本范畴。在宇宙创生说方面，《老子》讲"道生一，一生二，二生三，三生万物"(四十二章)，其中一指的是浑沌之气；二指阴、阳二气；三为阴阳相合的中和之气。庄子干脆把气当作组成世界有形之物的"质料"，他说"气变而有形，形变而有生"(《庄子·至乐》)，"人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死"(《庄子·知北游》)。到汉代的谶纬学中，已形成了一种以气为本的宇宙演化程序。《易纬·乾凿度》说："夫有形生于无形。故太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也；气、形、质具而未分离，故曰浑沦。"这个重要的宇宙演化观很快被吸收到道教哲学中来，在《太上老君开天经》中被神化为道教的创世纪。另外，在古代哲学中的宇宙层次论(如天、地、人"三才"学说)、物质系统论(如将宇宙分为金、木、水、火、土五个子系统的"五行"学)、天人感应论(隐藏着宇宙和人体的不同层次间有信息

交换的含义)中,[①]“气”是作为这些层次或子系统之间相互作用或交感的中介物而提出来的概念，人们习惯上把气当成宇宙间天地人万物的共相来看待。汉代以来，“气”的学说在哲学上得到长足地发展。如以《淮南子》等书为代表的黄老之学便发展出了自然主义的元气论,而董仲舒则以他的天人合一说扩大了“气”的影响,同时给气附加上唯心主义的儒教伦理观念。后来王充又从元气自然论出发重新对气的范畴作了朴素唯物主义的规定。在汉代方士和早期道士的书中，气的范畴以《黄帝内经》等古代医学著作为基础得到新的发展，成为道教哲学人体观的基本概念。《太平经》说：“夫人本生混沌之气,气生精,精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精,精转为神,神转为明。欲寿者当守气而合神,精不去其形,念此三合以为一,久则彬彬自见,身中形渐轻,精益明，光益精，心中大安,欣然若喜,太平气应矣。”(《太平经合校》,739页)从这段话中,我们可以看到，气的概念是如何从宇宙中的混沌之气、阴阳之气转化为人体中的精气,精气在人体中经过修炼和升华,又和社会上的太平之气相感应的。同时还可以看到，气的概念在早期的道教典籍中,就已作为道教哲学人体观的基本范畴并和“精”、“神”等概念作了区分。中国古代哲学和古代医学两个不同分支中有关“气”的诠释在道教哲学人体观中汇合在一起，在道教的行气修炼中得到更深入地发展。

魏晋时葛洪的“气”的学说，继承了汉代王充元气自然论的朴素唯物主义传统，初步形成了道教哲学以气为本的人体观。王充说：“天地，含气之自然也”(《论衡·谈天》),“天地合气,万物自生,

① 关于用现代科学思想诠释五行说、三才说、天人感应说的观点，请参见拙作《周易参同契科学思想发挥》(载《中山大学研究生学刊》1982年第3期)和《广义信息论探索》(载《大自然探索》1984年第3期)。

犹夫妇合气，子自生矣”(《论衡·自然》)。葛洪在《内篇》中也坚持气生天地万物的朴素唯物主义自然观，他说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也”(《至理》)。他还说：“云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也”(《黄白》)，从而认识到云雨霜雪统一于气的物质属性。这样，葛洪用气的学说为道教科学中用物质手段模拟自然变化的实验提供了理论根据，并将气的概念作为道教哲学中由“无”过渡到“有”的重要网结。

葛洪将“气”作为道教哲学人体观中的基本概念，认为人的生存完全由气来维持。他说：“身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣”(《至理》)。接着，葛洪便在道教哲学人体观中确立了以气为本的思想，并用中国传统文化的民本思想作比附。他说：“故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即身死，死者不可生也，亡者不可存也”(《地真》)。这就是说，在一国之中，民是根本，在一身之中，气是根本，能否养气决定着人身的存亡。道教哲学要解决如何治身的问题使人体却病延年，必须象国家爱民那样养气。葛洪说：“民难养而易危也，气难清而易浊也。故审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气。然后真一存焉，三七守焉，百害却焉，年命延矣”(《地真》)。在养身中能以养气为本，就能存住真一，也就是将道保存在人体之中了。

(二)形和神

“形”和“神”，本是哲学基本问题的一对范畴，形神关系，是思维和存在的关系的反映。在道教哲学的人体观中，葛洪认为形神之间的关系是有和无的关系，具体的形(有)和抽象的神(无)相辅

相成，才能发挥作用。他说："夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣"(《至理》)。

葛洪提出"形者神之宅"的观点，同《灵枢》讲"心"是"精神之所舍"的古代医学理论相契合，可知葛洪这一思想是他从事医学实践中得来的概括，同时也反映出道教哲学人体观同古代医学理论之间有着本质的联系。葛洪把形比作堤，神比作水；把形比作烛，神比作火，从而说明了精神依附于形体的关系。他这种对形神关系的烛火之喻，恰是汉代桓谭、王充以来的唯物主义传统。

葛洪讲"形须神而立"，又是对嵇康"形恃神以立，神须形以存"(《养生论》)的形神并重的养生观的继承。他以有无喻形神，认为神是形的主宰，进而提出"形须神而立"的命题，就过分夸大了精神的作用。实际上，道教哲学的形神观和佛教主观唯心主义的形神观不同，是一种主张精神和肉体二元论的宗教哲学思想。这个观点梁代的陶弘景表述得最清楚，他说："凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物；形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。"(《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》)从佛教的教理讲，它主张四大皆空，精神和肉体都是非有非无，非离非合的假象，实际上皆非实有，最后都要归于寂灭。故道安《二教论》说："佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生"。道教哲学的形神观和佛教不同，它认为人的肉体和精神都是实有，"身得道，神亦得道；身得仙，神亦得仙"(《云笈七签》卷56引《元气论》)，这样等于把神和形看作是两个实体，所以是"亦离亦合"的。由此看来，道教哲学的形神观本质上属于二元论的范畴，这是由于将形神关系比喻成堤水和烛火的关系，本身就是不完善的，给宗教唯心主义留下了空隙。

（三）人体是形、气、神的三重结构

道教哲学的人体观和古代中医理论的思想是相通的。概括起来说，这个思想实质上是把人体看成是由形、气、神三个层次组成的三重结构，人的生命就是形、气、神三者的统一。道教和中医的人体观和西方基督教文化的人体观颇为不同。在古希腊神话里，匠神武尔坎造出了美丽的女人潘多拉的躯体（相当于形），再由众神之主宙斯赋于她生命（相当于气），于是世界上就有了一个活着的潘多拉，他们以为上帝造人的任务就完成了。但从我们中国文化的观点看来，这还不够，还应请智慧的太空女神雅典娜给潘多拉再加上一层智慧（相当于神和明），她才成为一个完美无缺的人。道教哲学人体观认为形和神都是客观存在的实体，气不仅是联系二者的中介物，而且是生命之本，是人体赖以生存和活动的生命流，当然也是客观存在的实体。

在汉代的《淮南子》中已经有了人体生命存在形、气、神三个相互联系的层次的思想。《淮南子·原道训》云："形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。一失位则三者伤矣。"气是联系着形和神的中间层次，它既能聚成形又能化为神，人的生命活动全依赖它的支持。形是生命的外壳，要使形体长存，精神就有了长久居住的地方（"形者，神之宅也"）。神是控制人体生命活动的枢纽，要使精神永在，形体就有了智慧。人要想长生不死，必须要求形体和精神都永远存在，相互结合，以维持人体的生命。要做到这一点，按道教养生学的原则就需要形神双修。然而怎样才能作到形神双修呢？道教主张修炼处于形和神之间的气，炼好气就等于修了形也修了神。葛洪说："苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也"。（《极言》）这句话反映了他提倡通过养气使形神相合的养生思想。

葛洪的人体观是以气为本的，他提出"身劳则神散，气竭则命终"的观点，就是要说明形神不离是气的作用，而维持生命的条件

也是形神相卫。《老君西升经》云："神生于形，形成于神，形不得神，不能自生，神不得形，不能自成。形神合同，更相生更相成。"(《云笈七签》卷三十五)这是把形神关系看作是相生相成的关系。葛洪还说："养生之尽理者，既将服神药，又行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阂"(《杂应》)。总之，道教哲学的人体观是关于形、气、神三者关系的理论，道教养生学也都在修炼和保养形、气、神上下功夫，它的养生方术也大致分为炼形、行气和存神三个方面。

最后再强调说明，道教哲学人体观中"气"的范畴，是在中医实践和气功修炼中逐步形成的，它本身具有不可否认的科学价值。我国科学家已对气功师在炼功过程中从体内发放出来的气用现代科学手段进行了实验观察，证实了它的客观存在和物质性。气的概念在我国哲学史、科学史、道教史上应用了数千年，它虽然和自然科学上流行的"以太"概念、场、基本粒子、辐射能等概念有某些相似性，但还不可能被这些概念所取代。本来用现代语言解释古代概念，有将古人现代化之嫌，多为学术界所诟病，连笔者也不赞成诸如把《易经》装扮成现代科学的做法。但是气本身就是一种古代科学的概念，我们应该揭开它蒙在头上的古典式的神秘面纱，把它融合进现代科学的体系中来。其实我国哲学界过去都把气解释成一种微粒性的初始物质，因而凡主张气生万物的古代哲学家，都被加上唯物主义者的头衔，这种传统的做法实际上已经借用了西方原子论的观念来对中国哲学中气的概念作描述了。笔者曾试图从信息论的角度重新认识道教哲学人体观中形、气、神等概念，把气看作是人体内含有高度信息量的能量流形成的生命结构，① 这个

① 参见拙作《广义信息论探索》，载《大自然探索》1984年第3期。笔者现在认为"气"实质上是自然界中的"信息流"，并曾推导出信息和能量之间的数学关系式(见《大自然探索》1988年第3期载拙文《信息论和热力学结合的思考》)。

观点还有待今后继续充实和提高。目前，国内外学者对道教哲学资料的整理和研究正在起步，可以相信，道教中的自然哲学思想，作为一份宝贵的文化遗产对现代哲学和科学都有重新发掘的价值。

一点补充

在本章即将结束的时候，我们对道教哲学的全貌已有了一个初步的了解。然而还需要作一点补充，那就是魏伯阳在《周易参同契》中提出的"归根返元"的思想，是道教哲学中最有代表性的思想之一，葛洪的《内篇》之中却没有正面论述。关于魏伯阳提出的"归根返元"的思想，笔者在对《周易参同契》的研究中曾有过详细讨论，① 这里再作一点补充说明。道教哲学认为老子的道是属于先天的，又是后天的万物之母。而根据后天的阴阳变易，人的衰老和死亡乃自然规律。古人早就观察到了世上的动植物都有一个从生、到长、到壮、到老、到死亡腐朽的过程，也看到东西放置起来会发生从新变旧变坏的现象，从中省悟到热力学第二定律的内容，认为死是顺应规律的，生是悖逆规律的，称为"顺死逆生"。然而道教要追求长生不死，就要对热力学第二定律提出挑战，从而认为宇宙的演化也是可逆的。道教哲学提出了"顺"和"逆"这一对范畴，认为宇宙从先天的"无"演化为后天的"有"，是属于"顺"的范畴。但道教哲学更重视"逆"的范畴，那就是要"归根返元"，从后天返回先天，逆而用易，使其不易。陈致虚注《参同契》云："太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有入无也。何谓后天？形而下者谓之器，从无入有也。老子曰：无名，天地之始；有名，万

① 参看拙作《中国科学史上的〈周易参同契〉》，载《文史哲》1983年第6期。

物之母。海蟾云：从无入有皆如是，从有入无能几人？……世人惟顺行后天之道，故一生一死而轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知格物正心修身乃长存而不泯。数往者，顺；知来者，逆。故《易》之道，逆数也。""顺行阴阳，生人生物；逆用阴阳，必成金丹，此原理也。"①《周易参同契》云："人所禀躯，体本一无，元精云〔流〕布，因气托初。"陈致虚注云："修大丹与生身受气之初，浑无差别，但有顺逆耳。……故顺而生物者，人也；逆而生丹者，圣也"。这就是说，人要想长生，也要逆回婴儿初生时的状态。葛洪《内篇》中的胎息法，就是以道教哲学的这一思想为根据的。道教哲学强调生命的逆向演化的思想，虽说在后世以《参同契》为丹经之祖的内丹派道书中才有明确论述，但其出现却在葛洪以前。葛洪提倡以方术夺阴阳造化之机，行胎息法，炼制金丹，本身就暗含了这一道教哲学思想。我们把这一点补充于此，以祈人们对道教哲学的面目了解得更全面一些。

① 参见陈致虚：《参同契分章注》，载《重刊道藏辑要》虚集三，下同。

第 六 章

《内篇》中的道教科学

在世界上各个民族的文化中，科学、哲学和宗教这三者都是比较稳定的要素。在中世纪的欧洲，科学和哲学是教会的恭顺的婢女；在封建社会的中国，科学和哲学也只是宗教的附庸。葛洪是魏晋时期著名的道教学者，同时又是一个披着宗教外衣的炼丹术士、医药学家、军事家、气功师和养生家。从葛洪身上，我们不难观察到中国封建社会自然科学依附于宗教的这一文化特征。自然科学和哲学依附于宗教的特征是中西文化史上所共有的，那时它们还没有能力从宗教神学的绝对权威下解放出来。中国文化和西方文化所不同的是，科学和神学往往掺杂在一起，而且自然科学和社会科学也没有明显的区分。在中国的古代学者眼中，天、地、人之间，自然界和人类社会之间的规律是统一的，整个宇宙间的万物都由川流不息的气联系着，它们的象、数、理相互一致，都服从阴阳五行学说和天人感应原理。中国的道教文化无疑是传统文化中最接近自然科学的部分。道士们为了长生成仙，从宗教的目的出发，研习了许多神仙方术。这些神仙方术，其中就包含着依附于宗教的古代自然科学。我们把神仙方术中有科学价值的内容称为道教科学，这不仅表明它们出自道教，而且因为它们大多还是一些科学和宗教的结合体，有些仅达到准科学的水平。然而我国古代科技史上的一些有价值的思想，包括一些重大科技发明，却恰恰是从道教的神仙方术中萌发出来的。事实正如列宁所指出的，这是“科学思

维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系"①。

葛洪的《内篇》是集魏晋时期神仙方术之大成的著作，这些神仙方术既属于他的道教神学体系，又属于他那个时代的道教科学的内容。我们在讨论他的道教神学体系时，同时也指出了这些神仙方术本身具有的科学价值；在这一章我们讨论《内篇》中的道教科学时，也不要忘记这些内容中包含着宗教信仰的成分。葛洪是我国历史上著名的炼丹家、医药学家、气功师和养生家，显然《内篇》中对外丹黄白术、道教医药学、房中术和养生学论述得最详细，它们比起别的神仙方术来也包含更多的科学内容。葛洪的《内篇》，同时是中国哲学史、道教史和中国科技史上的重要著作，它在科技史上为人体科学、心理学、医药学、养生学和古化学留下了宝贵资料，这些资料至今仍有进一步发掘的价值。我们在《内篇》的研究中，已经对葛洪的道教神学和道教哲学进行了探讨，下面我们再从中国科技史的角度，通过对葛洪的外丹黄白术、道教医药学、气功、房中术和养生学乃至武术和兵法的探讨，逐步揭示《内篇》中道教科学的面目。

第一节 金丹术

人们知道，恩格斯曾把炼金术作为近代实验化学的先驱，而金丹术是首先在中国发源的。据考证，阿拉伯语的al--kimiya一词就起源于我国炼制金液还丹时常用的"金液"一词②，这个词在阿拉伯语中也是指一种能点石成金的液体。当炼金术再由阿拉伯传到欧洲时，演化为欧洲语言alchemy("炼金术")③，这便是"化学"一词

① 见《列宁全集》38卷，第375页。

② 《化学发展简史》，科学出版社1980年版，第60页。

③ alchemy一词，习惯上译为炼金术。实际上中国的炼金术和炼丹术密不可分，本书总称之为金丹术，和西方的alchemy相当。

的词源。阿拉伯的炼金术出现于和中国已经有文化交流之后，他们不仅和中国的金丹术有许多相似的地方（例如阿拉伯的炼丹家也企图用硫和汞制造黄金），而且把硝石称为“中国雪”。在中国，炼丹术士习惯上将用火法或水法制造金液还丹的方术称为炼丹术（后来也称外丹术，以和称为内丹的道教气功相对应），又将用贱金属制造药金药银的方法隐名为黄白术。起源于中国的外丹黄白术（即金丹术），曾为人类在化学发展史上作出了卓越的贡献。

（一）金丹源流

考察中国外丹黄白术的起源和发展过程，对于我们民族科技思想的研究具有重要的学术价值。我们先从金丹术的起源谈起。

我国的外丹黄白术，源于殷商时期发达的冶金铸造业。社会生产的发展促进了原始科学的发展，这样的事例在中外科技史上屡见不鲜。我国在殷商时期，冶金铸造技术已非常高超，许多流传至今的旷世珍品，即使采用现代技术也难以制造。① 经周代到春秋战国时期，由于战争和社会生产的需要，冶金业在全国普遍发展，《周礼·考工记》中已有各种合金的制造规范，春秋战国之际又有了可锻铸铁。这样，许多化学元素的伴生矿物及其合金的性质，如铜、铁、铅、锡、金、银、汞、硫等，已被从事冶金铸造业的手工业者所熟悉。

根据历史资料，我们可以推定金丹术起始于秦汉时期，这在世界上是最早的。盖从春秋到战国时期，中国有长生不死的神仙观念，并兴起了寻找不死之药的方术。我国先民早就相信自然界存

① 田长浒：《中国金属技术史》，四川科技出版社1986年版。另外，《光明日报》1987年5月18日第3版刊登王晓同志对此书的评介，文中引用克里尔（H·G·Creel）的话说：“即使把美国和欧洲第一流的技师集合起来，并使用现代的科学技术，也不能做得比殷商青铜器更好”。

在着吃了不死的天然药物，因此长生术中以服食派为最古。《山海经》云："开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"（《海内西经》）。《北堂书钞》引《归藏》云："昔常娥以西王母不死之药服之，遂奔为月精"。《楚辞·天问》亦称引嫦娥窃不死之药奔月的故事，可见不死之药的传说渊源甚古。《战国策·楚策》记载有人献不死之药于荆王；《史记·封禅书》亦记齐威王、宣王和燕昭王使人入海求不死之药的事，说明在战国时随着邹衍方士之学的兴盛，服不死之药可以成仙已为方士们深信不疑。秦汉之季，墨家学派也和方仙道合流，成为早期道书《太平经》的思想来源之一。中国的外丹黄白术本是冶金铸造业的副产品，它先由炼金术（即黄白术）开始，而后才逐步演化出炼丹术。盖因墨派的组成，本以手工业者为主，且古代百工之人亦称为方士，其中当不乏从事冶金铸造业的行家。精于冶金铸造的手工业者流入方士集团，促使方士们的思想从寻求天然药物转变为人工制造黄金，便是中国金丹术的发轫。秦代已有炼金术的萌芽，当时已能够从丹砂制造水银，但方士们仍以入海寻找天然的不死之药为主。汉武帝时，齐方士李少君说"祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金。黄金成以为饮食器则益寿"（《史记·封禅书》）。这种以丹砂化为药金，又以药金造饮食器的思想，不仅证明炼金术确实起源于冶金制造工艺（造饮食器），又说明前汉时的服饵派方士已将这种冶金铸造工艺转化为实验室操作的炼金术了。当时淮南王刘安招集方士纂《中篇》八卷，"言神仙黄白之术，亦二十余万言"（《汉书·淮南王安传》），又名《枕中鸿宝苑秘书》。葛洪说："夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出，以作《鸿宝枕中书》"（《论仙》），其《遐览》篇亦著录《鸿宝经》一卷。另外，《汉书·艺文志》又载《泰壹杂子黄冶》三十一卷。说明至少在汉武帝时，炼金术在方士之间已经盛行，且有不少讲黄白术的著作传世。据《汉书·刘向传》记载，汉宣帝时

刘向就曾根据淮南王的《枕中鸿宝秘书》和邹衍的《重道延命方》铸作黄金。由此可知，在我国的金丹术发展史中，炼金术早于炼丹术，前汉时期方士间盛行炼金术。至前汉末年，史子心为傅太后作药金，但不再用作饮食器，而是作为延年药服饵之，说明炼金术正在逐步转化为炼丹术。

中国炼丹家最早接触到的实验材料是丹砂，即红色的硫化汞。从战国墓葬出土文物可知，先秦的金属工艺已有鎏金术。《史记·秦始皇本纪》中又说始皇陵中"以水银为百川江河大海"。这说明当时已能化丹砂作水银且会使用金汞齐。据《列仙传》载，前汉时即有饵丹砂和作水银炼丹者①。前汉末至后汉初，《黄帝九鼎丹经》和《太清金液神丹方》出世，炼丹术便迅速发展起来。后汉末，中国炼丹术的实验设备、药品制备步骤和化学反应的观察已积累了较成熟的经验。葛洪的金丹术，就继承了汉末从事金丹术的方士的实践经验，并在理论和实验上作了总结和发展。自汉末经魏晋南北朝至隋唐，是中国金丹术的鼎盛时期。特别是魏晋时期，神仙道教将服食金丹大药作为升仙之要。汉末阴长生《自叙》云："不死之要，道在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可得延年，不能度世，以至乎仙"。又云："黄白已成，货财千亿，使役鬼神，玉女侍侧。今得度世，神丹之力"（《神仙传》卷四）。这反映了汉末魏晋时期炼丹术的地位不仅高出黄白术，而且远非行气导引和服食草木之药的方术可比，成了道士企求升仙的阶梯。东晋时期道教上清派兴起，才以存想气功和金丹术并驾齐驱，而金丹术较前更为流行。而后道教将行气导引之术，称为内丹，而葛洪之金丹，遂称为外丹。外丹术至唐代臻于极盛时期，由于炼丹时多用雄黄等杂药，生成砒霜，一些皇帝和贵族相继被毒死，故炼丹术由唐而宋逐步败

① 《列仙传》卷上载"任光者，上蔡人也，善饵丹"。卷下载"赤斧者，巴戎人也。为碧鸡祠主簿。能作水澒（水银），炼丹。与消石服之"。

落下去，黄白术更流入烧银骗财的江湖术士手中。外丹黄白术虽然不可避免地以失败告终，然而它在中国古化学和医药学方面留下的宝贵史料，却是值得认真发掘和研究的。

顺便述及，神仙道教外丹黄白术流传到社会上，曾直接影响了当时的社会风气。例如汉代社会就曾形成制造伪金银（即药金和药银）之风。当时俗传王阳能作黄金，即是以方术制造铜合金，非以服饵，而是以此致富，用伪金易好车马衣服（《汉书·王吉传》）。王莽失败后，"时省中黄金万斤者为一匮，尚有六十匮，黄门勾盾，府中尚方，处处各有数匮"（《汉书·王莽传》）。这么多的黄金当然不可能都是真的，说明当时的药金已进入国库。葛洪在《内篇》中也记述了不少时人造药金银的故事，这种造伪金银的风气一直到唐代还很兴盛。

自汉末魏晋时期神仙道教以服食金丹为升仙之要，在社会上又引起一股服药之风。何晏等人倡导的服五石散之风遍及整个士族阶层，有如近世服食鸦片一样成为社会公害。名医皇甫谧服散中毒，其状惨不忍述①。晋朝的贾后、哀帝和北魏道武帝等人皆以服药致病或致死。这些惨痛的教训直到唐代造成更严重的社会后果，才为人们所记取。我们从金丹术社会影响的侧面也可以透视到它发展的历史线索。

（二）金丹思想

魏晋时期，神仙道教将还丹金液认作仙道之极。这个金丹思想的基本出发点，就是想通过服食金液还丹，达到假外物以自固的目的。葛洪说："夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不

---

① 见《晋书·皇甫谧传》及巢元方《诸病源候总论》。

死。此盖假求外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入人身中，沾洽荣卫，非但铜青之外付矣”（《金丹》）。这段话清楚地阐明了金丹术可以长生不死的理论根据。

这种“假求外物以自坚固”的金丹思想，由来已久。早在秦汉时期，人们从生活经验中认识到金有最稳定的化学性质和无机盐有防腐作用，于是就用这些物质在丧葬中保存尸体。今天我们发掘出的汉代古墓，人体九窍多塞以金玉之器，或在棺中放置无机盐，说明汉代社会已普遍认为金玉之物和无机盐可以使人不朽。1968年河北满城中山靖王刘胜墓出土的金缕玉衣，就是当时流行这种思想的例证。追求长生的方士们由此得到启发，他们更进一步想到服食金玉和无机盐类可以使人肉身不坏，长生世间。葛洪说：“金玉在九窍，则死人为之不朽。盐卤沾于肌髓，则脯腊为之不烂，况于以宜身益命之物纳之于己，何怪其令人长生乎？”（《对俗》）他在《仙药》篇中记述了服食金玉及无机盐类的方法，并认为“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫磺，次则石粭，次则曾青，次则松脂、茯苓、地黄、麦门冬……。”由此可知，在葛洪的神仙道教中，丹砂和黄金、白银、五玉等药能令人不老不死，其次则是一些无机矿物，有养性的作用，最后才是能治病延年的草木之药。葛洪还援引古代的《玉经》说：“服金者寿如金，服玉者寿如玉也”（《仙药》）。这个思想和汉末炼丹家魏伯阳的思想一脉相承。魏伯阳在《周易参同契》中说：“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久”。葛洪认为丹砂烧之愈久，变化愈妙，可以和黄金、水银互相转化，服了自然可以使人变化为仙。他说：“然小丹之下者，犹自远胜草木之上者也。凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水

银，积变又还成丹砂，其去草木亦远矣。故能令人长生，神仙独见此理矣，其去俗人，亦何缅邈之无限乎？”（《金丹》）葛洪的金丹思想，也是对秦汉方仙道思想的继承和总结，并在《内篇》中作了进一步的理论阐述。

金银和丹砂，本是自然界中天然存在的矿物。神仙道教主张修仙者假外物以自固，为什么不停留在寻找和服食自然界中的天然矿物上，而偏要强调用人工炼制呢？葛洪在《内篇·黄白》中曾问郑隐说：“何不饵世间金银而化作之，作之则非真，非真则诈伪也。”当时葛洪就明知道药金和药银是人工作的假金银。但郑隐却回答说：“世间金银皆善，然道士率皆贫。故谚云：无有肥仙人富道士也。师徒或十人或五人，亦安得金银以供之乎？又不能远行采取，故宜作也。又化作之金，乃是诸药之精，胜于自然者也”。其实，道士以假金银（铜合金）来作活动经费，也是受汉代社会上流行药金货币的影响。然而，中国神仙道教的道士制造药金和药银，和西方点金术士的目的不同，他们并不是为了发财致富，而是为了服食药金长生不死。这就是说，道士不服饵世间金银而须人工化作的真正原因在于他们认为药金是“诸药之精”，胜过自然的金银。道士炼制丹砂的目的也是一样。《七返灵砂论》说“经言丹砂者，自然之还丹也”，①但自然丹砂含有灰质，“灰质犹存，所以不能长生者也，”②这就是必须服用人工炼制的还丹的原因。在葛洪看来，炼丹术和黄白术的本质是统一的，都是神仙道教的长生术，而且炼制的丹砂又是黄白术制造药金的出发点。他说：“仙经云，丹精生金。此是以丹作金之说也。故山中有丹砂，其下多有金。且夫作金成则为真物，中表如一，百炼不减。故其方曰，可以为钉。明其坚劲

---

① 见《云笈七签》卷69，《七返灵砂论》“第一返丹砂篇”。

② 唐·张九垓：《张真人金石灵砂论》，载《道藏》（第586册）洞神部·众术类·清字号下。

也。此则得夫自然之道也”(《黄白》)。“得夫自然之道”，这是中国外丹黄白术的一个重要的自然哲学思想。美国学者席文教授曾给中国炼丹术下定义说：“一方面，炼丹术是高度理论化的愿望——建立化学宇宙过程模式的传统；另一方面，它主要实践是寻找不死药”①。这就是说，金丹术的一个重要特点，是道士把炼丹的鼎炉当成一个缩小了的宇宙，并用炼丹的化学反应来模拟整个宇宙的生成过程，使炼丹过程和天地之道相合，这样炼出来的还丹本身就是一种固化了的“道”，服用之后自然要同天地一样长存了。汉末魏伯阳的《周易参同契》，早已用“奥雅难通”的韵文透露了中国早期道教炼丹士的这个古老的金丹思想②。他主张修人身之阴阳，以合天地之阴阳；修后天之阴阳，以合先天之阴阳；炼丹砂之阴阳，以合造化之阴阳。老子《道德经》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。以丹道合天地自然之道，这就是道教金丹术的基本思想。

本来，汉代黄老之学曾经流行着一种金石矿物随着时间的推移会在自然界中逐步进化的自然观。如《淮南子·坠形训》就说“黄埃五百岁生黄澒，黄澒五百岁生黄金”，“白礜九百岁生白澒，白澒九百岁生白金”。而在道士的炼丹炉中，这个漫长的进化时间被高度浓缩，自然界的演化过程被加速。在炼丹过程中参加化学反应的药石，也被赋于天地造化的代表意义。如晋代的“太上八景四蕊紫浆五珠绛生神丹”，以二十四味药合二十四神之气。这样人工炼制的丹药，便在鼎炉中完成了道士理想的宇宙演化过程，从而具备了天地自然之道的神圣意义。道教哲学中的阴阳五行学说和天

① N·Sivin, Chinese Alchemy, Preliminary Studies(Harvard Monographs in the History of Science, NO.1), Cambridge(Mass), 1968。

② 拙作《中国科学史上的〈周易参同契〉》(《文史哲》1983年第6期)中“易理”一节，曾对这一金丹思想作了较详细地探讨。

地人三才合一的理论，也贯穿到金丹术中来。因而，中国金丹术的整个实验程序，从丹鼎准备，到用药、火候和化学反应的时间，祭祀的仪式，都和神仙道教的理论体系融为一体。今天，我们看到一些古代丹方往往掺杂一些化学反应中不必要的药物，甚至一些反应物和产物也常有使人费解的现象。如果我们从当时的金丹思想去分析，就会明白原来这些难解的丹方在神仙道教中都是有含义的。

在神仙道教中，炼丹术也称为外丹术。道教方术分为内丹、外丹，大约起于南北朝时期。据《罗浮山志》记载，青霞子苏元朗，隋开皇中，来居罗浮，著《旨道篇》，"自此道徒始知内丹矣"。其实在这之前，陈代僧人慧思以道教"好芝草及神丹"之术入山修习苦行，就曾提出"借外丹力修内丹，欲安众生先自安"①，说明南北朝时已有内外丹之分。据葛洪《微旨》篇所记，晋代流传的道书中已有在守身炼形之术中体内纯白之气聚于命门生成"中丹"的说法，且早有气功中的三丹田之分，然道士习惯上还不把行气之术称为修炼内丹。实际上在唐代以前，方士们都相信外丹黄白术是不死成仙的根本途径。在这期间，皇帝、官僚服食外丹中毒而死的事例史不绝书，特别是唐诸帝发生多起服外丹致死的事件，使人们渐对外丹的效用产生怀疑。唐代以后，道教内部内丹派兴起，外丹术遂逐步让位于内丹术，内丹的名称也逐步为道士所习用。吕喦及宋辽、金元时期的道教南北宗，更直接斥金丹术为邪术。他们虽然袭用了《参同契》中龙虎铅汞的用语，却完全给以内丹的解释。施肩吾《西山会真记》云："内之丹药，乃为真药；外之丹药，只可疗疾病安乐而已"。张伯端《悟真篇》亦云："时人要识真铅汞，不是凡砂与水银"。陶植《还金述》曰："凡言水银可以为金丹者，妄人也；言朱砂可以驻年者，不知道也"。这种思想反映了唐代以后道士的方术观终于发

---

① 《南岳思大禅师立誓愿文》，载《大正藏》卷四六。

生了变化，道教的宗教素质比葛洪时期大大提高了。

(三)还丹和金液

在晋代神仙道教的外丹黄白术中，葛洪最重视的是还丹和金液。他说："余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不以还丹金液为大要者焉。然此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣"(《金丹》)。因此，弄清还丹和金液的真面目，是解开《内篇》金丹术之谜的关键。

什么是还丹？在汉末和魏晋时期的金丹术中，"还丹"的原意是指道士在炼丹的鼎炉中，使代表后天之道的丹砂返还回象征先天之道的金丹。盖外丹的炼制，是以方术模拟天地人生成之理，行周天火候，以合先天之道。道教主张炼丹砂之阴阳，以合造化之阴阳。阴阳就是道，炼丹要由道出发还归于道。因之古代道士所称"还丹"者，"还"乃返还之意，"丹"乃赤色之名而已。现存古丹经论述"还丹"的，首推被誉为"万古丹经王"的《周易参同契》。而今国内化学史家对魏伯阳《参同契》中"还丹"的解释，观点又有不同。其一由"河上姹女，灵而最神，得火则飞，不见埃尘，鬼隐龙匿，莫知所存，将欲制之，黄芽为根"句，解其炼丹过程为硫磺和汞化合制红色硫化汞，是为"硫汞说"。其二由"龙呼于虎，虎吸龙精，两相饮食，俱相贪便〔并〕"[①]句，解其炼丹过程为铅和汞先作铅汞齐，后在高温下氧化为红色氧化物，是为"铅汞说"。笔者以为上述二说皆有偏颇[②]。首先，《参同契》中虽有以铅和汞作铅汞齐并继续加热氧化的记述，但并不是炼制还丹的反应，而是指炼还丹之前必不可少

---

① 《参同契》的引文，皆据《四库全书》载宋代朱熹《周易参同契考异》，其中错谬之处，依俞琰《周易参同契释疑》更正之，写于方括号内。

② 参阅拙作《中国科学史上的〈周易参同契〉》(《文史哲》1983年第6期)中"外丹"一节。

的作"玄黄"的预备步骤。如《参同契》云："以金为堤防，水火乃优游，金数十有五，水数亦如之。……下有太阳炁，伏烝须臾间，先液而后凝，号曰'黄舆'焉"。所谓"黄舆"就是玄黄，即HgO（内含大量玄色 Hg_2O）和PbO（黄色）之混合物。"玄黄"中铅的氧化物是一种强氧化剂，可以伏汞，使汞在炼丹过程中被迅速氧化而不飞走。但因用药量过多，往往氧化不完全，且 HgO 加热易分解，甚至常温放置亦逐渐变黑分解为汞和氧。这样制得的玄黄在潮湿空气中长期放置，终于变成灰土那样的粉末。《参同契》中的"岁月将欲讫，毁性伤寿年，形体为灰土，状若明窗尘"即描述此现象，"玄黄"显然不是"还丹"。其次是汉代方士虽已知硫可伏汞，但我们所见到的晋代以前的古丹经①，尚无有单独用汞和石硫磺直接作丹的记载。《参同契》中"河上姹女，灵而最神，……将欲制之，黄牙为根"一句，乃是为描述汞的化学性质而言，因古代炼丹，最重灵汞，其困难亦在于制伏汞的挥发性。汉末丹经多用铅或氧化铅伏汞，黄牙亦指能伏汞的黄色药物（如"玄黄"等氧化剂）。用硫磺和汞直接作丹砂法，约至唐代方盛行，因之《参同契》中的还丹用"硫汞说"解释也不确。事实上，《参同契》中的还丹是由天然丹砂在密封的赤土釜内加热升华而成。因为魏伯阳反对用雄黄、诸石等杂药炼丹（他主张"挺除武都，八石弃捐"），并对当时流行的《黄帝九鼎神丹经》和《太清金液神丹经》的炼丹方法加以改进，只取《黄帝九鼎神丹经》的第一神丹，名曰丹华②。《参同契》云："名曰'第一鼎'兮，食如大黍米"，这就明确无误地证实魏伯阳所记"还丹"是取"九鼎丹"

---

① 可参考陈国符《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》，载其所著《道藏源流续考》，台湾明文书局1983年版。

② "九鼎丹"除第二鼎（神符）与第一鼎相似外，余皆是"以诸药合火以转五石"的丹法，多用杂药，反应物与产物皆不易掌握，并易生成砒素等毒物，此为当时炼丹术的现状，魏伯阳显然以为不当，故为之改进以除此弊。

的“第一鼎”。陈国符先生说：“黄帝九鼎神丹简称九鼎丹”，“第一神丹（丹华），用丹砂，丹砂升华。《太清金液神丹经》之金液，与此第一丹相同”。[1]《参同契》云：“捣治并合之，驰入赤色门（赤土釜）。固塞其际会，务令致完坚（严格密封）。炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温，周旋十二节，节尽更亲观。炁索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹”。这个操作过程是将天然丹砂（汉代用巴越砂，即含杂质之 HgS）粉碎后放入赤土釜中，严加密封，以防止进入空气发生副反应[2]。当加热至 250°C 时，丹砂熔解，同时沸腾发出声音（“昼夜声正勤”，“嗷嗷声甚悲兮，如婴儿慕母”），烧至 583.5°C 时，丹砂升华，成为紫红色晶态 HgS，是为还丹。

葛洪《内篇》中的还丹，是对汉末炼丹术还丹思想的继承。他说：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去草木亦远矣；故能令人长生”（《金丹》），即是说丹砂便是还丹。葛洪记述的这种在密封的赤土釜内烧丹砂的物理化学过程，可作如下解释：

（1）天然丹砂在赤土釜中加热灼烧，主要变化是硫化汞的升华，即如《参同契》中炼丹华的过程。葛洪说积变又还成丹砂，实为升华的产物。

（2）其中一部分丹砂被氧化，游离出单质汞，进一步氧化为红色氧化汞，升华到上釜。化学反应式为：

HgS（丹砂）$+O_2$（空气）$=Hg$（灵汞）$+SO_2$（石气）

$2Hg+O_2=2HgO$（红色三仙丹）

---

① 陈国符：《道藏源流考》（下册）中华书局1963年版，第380页。

② 副反应为抽汞法的化学反应：$HgS+O_2=Hg\uparrow+SO_2\uparrow$ 另外因赤土釜内涂有“六一泥”和“玄黄”，在氧化剂和铅盐存在的情况下，还可有白色 $HgSO_4$ 生成，加热分解为 Hg 和 SO_2、O_2，其中间产物为 Hg_2SO_4。

晋代炼丹士尚不能用化学分析区别HgS 和 HgO，故将生成的 HgO 也误认为是丹砂。当时道士烧水银使之氧化为红色HgO而称为还丹的人应是不少的。

（3）如果温度较高，火候适当，在密封的赤土釜中也会发生 HgS 的分解反应，生成水银和硫磺，当冷却后，水银和硫磺的蒸气又相化合，再生成HgS；其化学反应式为：

$$HgS \xrightarrow{\triangle} Hg + S \longrightarrow HgS$$

在赤土釜内有“六一泥”、“玄黄”等无机盐和氧化物存在的条件下，能否起催化剂的作用降低HgS 的分解温度，这是需要用模拟实验证实的问题。然而不难断定，发生上述化学反应的可能性也是存在的。

综上所述，可以断定中国炼丹术最初的还丹是硫化汞。由于《黄帝九鼎神丹经》中备赤土釜的过程要求先以六一泥涂釜内外，令各厚三分，曝之十日令干，再取胡粉烧之令如金色，加入等量玄黄，和醋泥土釜内外各三分，复曝之十日令大干燥①。而玄黄是用水银和铅先为铅汞齐，再氧化成黄色混合物。这种玄黄决不是还丹，因为汞和铅的氧化物皆有毒，不堪入药，更不能“食如大黍米”，况且性质又不稳定，易分解。虽然汉末以来也有主张铅汞说的道书，但在道教炼丹方术中不是主流。《广弘明集》卷九载北周甄鸾《笑道论》云：“烧丹成水银，烧水银成丹，故曰还丹”，也是对魏晋道教以丹砂为还丹的最好说明。甄鸾还说：“又丹与水银，遍地皆有，火烧成丹，作之不难”，这实际上是把红色HgO 误认为是 HgS 而称为还丹。由此可以看出，葛洪时代还丹的概念是 HgS，因当时道士只凭物理外观辨识化合物，所以也误将 HgO 作为还丹。魏伯阳主张不用杂药的炼丹法所得还丹为 HgS，我们称他是汉末炼丹术的

① 参看《黄帝九鼎神丹经诀》卷一，载《道藏》“洞神部”“众术类”。

改革者。葛洪没有走魏伯阳改革炼丹术的道路，仍然承袭汉末方士用杂药炼丹的习惯，我们称他是魏晋炼丹术的集大成者，他在中国炼丹史上有承前启后的地位。葛洪的炼丹术是以丹砂为原料的。当时的交趾是著名的丹砂产地，葛洪竟专门为了寻求丹砂向晋帝要求去作勾漏县令。魏晋时的交趾即今越南的北部和中部。张华《博物志》云："今渡南海至交趾者，不绝也"，可知当时人民往来频繁。葛洪求交趾丹砂之举，更证明当时还丹是由丹砂升炼而成的。而后还丹的概念逐步扩大，甚至有把金丹术的产物（包括玄黄）泛称为还丹的。如唐代张九垓的《金石灵砂论·释还丹》说："言还丹者朱砂生汞，汞反成砂，砂返出汞。又曰白金黄石，合而成金，金成赤色，还如真金，故名还丹"。还丹的范围较前扩大了。

什么是金液？由于神仙道教以为"金性不败朽，故为万物宝"，故道士便以仙术将这种不败朽的"金性"转移到溶液中，称为金液。道士们以为金液已含有不败朽的金性，服食之后，便可长生不死。

现代化学证实，金和铜、银都是元素周期表的第一副族元素，标准电极电位都在氢以下，并且随着原子量的增加而下降。金的熔点极高，比银软，展性很高，化学稳定性强，和空气、水、氧、硫都不直接化合，常温下不和卤素发生化学作用，也不受强酸和强碱的腐蚀。它能溶于王水（$HNO_3 + 4HCl$）中，化学反应式为：

$$Au + 4HCl + HNO_3 = HAuCl_4 + NO + 2H_2O$$

在这个反应里，氧化剂是硝酸，由于Au和Cl'生成络离子$[AuCl_4]'$，降低了它的氧化电位，故使金被氧化溶解。金的一价络合物如$[Au(CN)_2]'$、$[Au(S_2O_3)_2]'''$、$[Au(SO_3)_2]'''$都是很稳定的。据说金还溶于氯水及能产生氯、溴、碘的浓酸混合液中，并能在有空气（氧）存在的条件下溶于碱金属氰化物稀溶液中。[①] 金在氧化剂存在的

① 王奎克：《中国炼丹术中的"金液"和华池》，《科学史集刊》总第7期（1964）第53—62页。

条件下形成络合物溶解的反应和它溶于王水的反应原理相同。另外，金还可以和汞生成金汞齐（含金量超过15%时，成为固体）。

秦汉神仙方士早已熟悉金汞齐的制作方法，并为当时的金属器物制造工艺所应用，称作鎏金术。如1968年河北满城西汉刘胜之妻窦绾的墓中出土的“长信宫灯”，其镀金技术十分精湛，便是当时有鎏金术的证明。后汉时期道教形成后，道士要借外物以自固，便想通过服用金液的途径，将金的不朽属性转移到自己身上，以求长生不死。由于金性难溶，道士要消化黄金，便汲取了鎏金术的工艺经验，首先从作金汞齐入手。《抱朴子神仙金汋经》论述金液时说：“上黄金十二两，水银十二两。取金鑢作屑，投水银中令和合。……此是世间以涂杖法。金得水银须臾皆化为泥，其金白，不复黄也”。①道士制造金液的方术本来和世间的涂杖法（即鎏金术）有联系，利用水银来消化黄金，是制造金液的第一步。然而金汞齐有毒，不堪服用，恰如后世李时珍所说：“岂知血肉之躯，水谷为赖，可堪此金石重坠之物，久在肠胃乎？求生而丧生，可谓愚也矣”（《本草纲目》卷八）。虽然热衷于金丹术的道士服药中毒的事件屡有发生，道士亦将服药中剧毒猝死讳言为尸解和白日升天，但道教的宗旨重生恶死，故推敲金丹术丹法的演化过程，可知在道教金丹术中极注意去掉丹药的毒性并尽量避免服食有毒的药品。例如道士将炼好的丹药先埋入地下或沉入井泉水中以出火毒，服食时又以枣肉为泥作成丸药减少剂量以控制其毒性。② 古代实施金丹术的道士大多从当时的中医理论出发极重视丹药的药性，他们的炼丹实践和近代化学家研究元素性质的化学实验根本不同，其目的只在于

① 载《道藏》洞神部众术类总第593册。孙诒让《札迻》十“抱朴子微旨”条云：《金汋经》，晋宋间人依付抱朴子假托为之。

② 见陈国符《道藏源流续考》（台湾明文书局1983年版）第19—20页所引“出火毒法”。

依照道教的金丹思想制得使人长生不死的金丹大药。炼丹家的基本思路是以医药学为出发点的，追求产物的药理性质，这和化学家采矿炼金的思路有所不同。他们在炼丹实践中对化学知识的掌握和在化学史上的贡献，只能看作是长生术研究中的副产品。我们理解了神仙道教金丹术的上述思想，便可根据当时道士的思路破译古代丹方的奥秘，从而避免用现代化学观点强加给古人并将道士装扮成化学研究家的失误。在从事金丹术的道士看来，黄金不仅具有道士所需要的那种入火百炼不朽的性质，而且少量的服食也会产生一定的药理作用。中医认为，金味辛，气平，有毒，有"镇精神，坚骨髓，通利五脏邪气"(《名医别录》)的镇静安神之功。著名的中药"安宫牛黄丸"和"紫雪丹"等皆含有金箔，其他如治心脏风邪、恍惚妄言的"金箔丸"(《证治准绳》)和以金箔为衣的中药丸丹还很多，它们的药理作用是毋庸置疑的。因此，神仙道教要用十分难溶的黄金制造金液，在于使盐溶液具备金的性质，同时也不排斥使它含有金的成份以发挥药理作用。这样，道士在制成金汞齐后，便认为金由固态变为液态更利于形成金液，于是就进一步向溶液中作金性的转移(也有不作金汞齐直接用黄金作金液的)。应当指出，道教金丹术中的"金液"一词，不能望文生义地用现代化学观点解释成金盐溶液或液态金。如上所述，道士们的金液只是一种被认为具备了金性的溶液，这种溶液对金的溶解作用或称作对金性的汲取效应实际上大多是象征性的。在道教金丹术中，有一种专门消溶五金八石之性的溶液，称作华池。《黄帝九鼎神丹经诀》卷 17"作太一金液还丹华池法"云："华池成，渍金液饵八石也。"①所谓华池，实际上是溶解了硝石等药物的醋，这种药醋在水法炼丹时先备于池中，故有华池之称。《黄帝九鼎神丹经诀》卷 17 又载：

① 据陈国符《道藏源流续考》，谓《道藏》中所收《黄帝九鼎神丹经诀》卷一即《黄帝九鼎神丹经》，乃西汉末东汉初出世。其卷二至卷二十，为唐人编纂。

"醋过百日谓之淳醯；三年已上，谓苦酒。投以药，即曰华池。古人秘之，号之左味"。汉末著名道士阴长生承传的《太清金液神丹经》，是被葛洪誉为和《黄帝九鼎神丹经》齐名的大丹方，其中便有用华池（苦酒）作金液的方子。其方云："以古称称黄金九两，置苦酒中，百日可发，以和六一泥用之，名曰金液也。金在醯中过三七日，皆软如饵，屈伸随人，其精液皆入醯中成神炁也。百日欲出金，先取冷石三两捣为屑，绞三斗冷水，徐徐出金，清一宿，金复如故初。发器中取金，勿手挠之，则金碎坏。若无金者，亦可借用。"① 显然，药醋无论如何不能象王水那样溶解黄金，道士也明知道黄金在其中浸过"三七日"，还"如故初"一样没有减少，因此主张如果自己无黄金，可以借用别人的金作金液。但道士认为，黄金放入醋中后，金中的"精液"就转移到药醋之中，使药醋成为含有金的"神炁"的金液了。在中国炼丹史上，大约最早的金液是单独用黄金在醋中浸泡而成。汉末以来的炼丹文献也有以动物的脂肪等煮炼黄金来转移金性的，道士服食这种汲取了金性的动物脂肪当无中毒之虞。例如葛洪记有"两仪子饵销黄金法"，云："猪负革肪三斤，醇苦酒一斗，取黄金五两，置器中煎之，出炉，以金置肪中，百入百出，苦酒亦尔，餐一斤金，寿毕天地"（《仙药》），类似的饵黄金法在《内篇》中还有多处记载。这类饵黄金的方法根本无法用现代化学观点来解释，然而如果我们从当时神仙道教制作金液的思想去理解，也就不以为奇了。魏晋时期神仙道教中金液的造作日趋复杂，多以黄金掺加杂药密封于竹筒之中，再将竹筒置于华池中转化为金液。华池在这种金液方中则是为浸渍密封在竹筒中的黄金和其他矿物的预先加了药的醋浴。魏晋时金液方变化的原因是由于道教中水法炼丹的技术日益发达起来，道士们将当时流行的《三十六水法》

---

① 见《云笈七签》卷65，据陈国符《道藏源流续考》，《太清金液神丹经》在西汉末东汉初出世。

引入到金液方中①，力图增加金的溶解度。当时也有以药金代替黄金制造金液的，甚至还有的杂入丹砂、铅和其他矿物，至宋代竟有用硫磺为原料的金液方。道教史上金液方的变化反映了我国水法炼丹的演化过程。

我国化学史家王奎克先生最早讨论葛洪《内篇》所载的金液方，这一研究成果在国内外科学史界引起了较大反响②。笔者拟在前人的基础上，对葛洪的这一著名金液丹方再作说明。葛洪说："金液，太乙所服而仙者也，不减九丹矣。合之，用古秤黄金一斤，并用玄明龙膏、太乙旬首中石、冰石、紫游女、玄水液、金化石、丹砂，封之成水，其经云，金液入口，则其身皆金色"。"合金液唯金为难得耳。古秤金一斤于今为二斤，率不过直三十许万，其所用杂药差易具。又不起火，但以置华池中，日数足便成矣"（《金丹》）。道经认为服食这种金液，可使全身变金色，显然出于借外物以自固的金丹思想，其所用金价贵且难得，必为真黄金无疑。下面，我们先破译其中的药物隐名③：

(1)黄金：金Au

(2)玄明龙膏：汞Hg（按王奎克先生亦解为汞；但又疑玄明为醋，龙膏为复盆子，是二物隐名。他按这两种可能作了慎重讨论，结果都能形成"金液"。笔者以为竹筒已在华池即药醋中反应，不必再将醋封入竹筒中，且葛洪所传丹方极少用草木药，盖其以为草木之药易朽且和金丹思想不符，故玄明龙膏不大可能为醋和复

---

① 《三十六水法》乃汉代古籍，《抱朴子内篇·遐览》亦著录《三十六水经》一卷，遣书谓刘安的方士集团已传三十六水之道。

② 见王奎克：《中国炼丹术中的"金液"和华池》（载《科学史集刊》总第7期53—62页）。英国学者李约瑟博士亦继王奎克之后作了研究，见J. Needham, Science and Civilisation in China, Vol. V, 3, PP. 88—89(1976)。

③ 拙作药物隐名，系据唐·梅彪《石药尔雅》和陈国符《石药尔雅补与注》（载《道藏源流续考》），并参考日本"正仓院的矿物"研究报告破译。

盆子。）

(3)太乙旬首中石：雄黄 As_4S_4

(4)冰石：寒水石 $Na_2Ca(SO_4)_2$

(5)紫游女：赤色戎盐 NaCl

(6)玄水液：磁石水Fe_3O_4（按《黄帝九鼎神丹经诀》卷二十云，磁石水"一名玄水液"。）

(7)金化石：硝石 KNO_3（按日本《正仓院の鉱物(1)》中释为$MgSO_4 \cdot 7H_2O$）

(8)丹砂：红色硫化汞 HgS

(9)华池：药醋 CH_3COOH

弄清葛洪"金液方"中所有药物的化学成分后，我们不难断定，这些药品混合反应的结果是一种含有Fe卅、NO_3'等氧化剂和Cl'、SO_3''、S_2O_3''、$[CH_3COO]'$等配位体的酸性溶液。根据金的化学性质，它会首先和汞生成金汞齐，当金汞齐中的Hg逐渐变为Hg廾转化到溶液中去后，溶解在汞内的金分子便陆续析出，重新形成紫红或其他颜色的胶体溶液。另一方面，微量的金分子在氧化剂Fe卅和NO_3'的作用下，和Cl'，SO_3''等生成络合物而被微溶的可能性是完全存在的。借用王奎克先生的话说："在那么早的时代出现溶解金的方法，在化学史上也是一项巨大成就"①。

(四)黄白和石药

葛洪在《内篇·黄白》中引"仙经曰，流珠九转，父不语子，化为黄白，自然相使。又曰，朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还者，下士也。又曰，金银可自作，自然之性也，长生可学得者也。《玉牒记》云：天下悠

① 王奎克：《古代炼丹术中的化学成就》，载自然科学史研究所主编《中国古代科技成就》，中国青年出版社1978年版，第239页。

慜，皆可长生也，患于犹豫，故不成耳。凝水银为金，可中钉也。《铜柱经》曰：丹砂可为金，河车可作银，立则可成，成则为真，子得其道，可以仙身。黄山子曰：天地有金，我能作之，二黄一赤，立成不疑。"这些话，真实地反映了葛洪以前黄白术的基本状况。道教中的黄白术一开始只是在其他金属表面以汞齐镀金或仿造黄金的颜色和光泽的方术。炼丹士所谓"丹砂可化为黄金"，多是以丹砂抽汞作金汞齐的镀金方法，或者是汞和其他物质生成黄色氧化物（如HgO）及盐类的反应。例如当时道教中著名的"九鼎丹"，都可以通过一定手续转化为黄色药金，因而道士将它作为还丹鉴定实验。葛洪讲"金成者药成也"（《金丹》），就是我国最早对药品分析鉴定的化学思想。陈国符先生说："黄帝九鼎神丹第一神丹与桑上露丸之，猛火之，成黄金（丹砂氧化成黄色之HgO）。第四神丹合水银火之，立成黄金（化为黄色之HgO）。第六神丹，与水银合火，即成黄金（化为黄色之HgO与白色之氧化砷）。第七神丹与铅合火成金银，一名黄金（成为黄色之PbO与黄色之 HgO）。故所谓黄金者即黄色之物"。[①] 实际上，当时中国早已有用"灰吹法"等从矿石中提炼黄金的技术，然而炼丹士和淘金的手工艺者不同，他们热衷于仿金银术，把一些和金色泽相似的物质称作黄金。这类药金和药银除了汞和铅的氧化物之外，更多的是黄铜和白铜。葛洪所谓"二黄一赤"，就是指用雄黄、雌黄（二黄）和铜（炼丹家称熟铜为赤肉、赤物、红物、赤毛或简称赤）制造铜砷合金的反应，因而黄白术大多属于古代的合金化学。

我国的合金工艺开始甚早，《考工记》中关于六齐的记载就标志着春秋战国时期铜合金制品的工艺水平，这些铜合金大都是铜和锡、铅为主的元素冶炼而成的（云南白铜为铜镍合金）。然而炼丹

---

① 陈国符：《道藏源流考》（下册），中华书局1963年版，第385页。

家制造的铜合金却是用含砷的石药(雄黄、雌黄、礜石、砒霜等)点化的铜砷合金。含砷在10%以下的砷黄铜呈金黄色，炼丹家称为药金，而砷白铜则称为药银。丹经中将点化铜为药金、药银的方术称为"丹阳法"。葛洪生于丹阳句容，他在《内篇·黄白》中记述了制造黄色铜砷合金的方法，原文如下：

"当先取武都雄黄，丹色如鸡冠，而光明无夹石者，多少任意，不可令减五千也。捣之如粉，以牛胆和之，煮之令燥。以赤土釜容一斗者，先以戎盐石胆末荐釜中，令厚三分，乃内雄黄末，令厚五分，复加戎盐于上。如此，相似至尽。又加碎炭大如枣核者，令厚二寸。以蚓蝼土及戎盐为泥，泥釜外，以一釜覆之，皆泥令厚三寸，勿泄。阴干一月，乃以马粪火熅之，三日三夜，寒，发出，鼓下其铜，铜流如冶铜铁也。乃令铸此铜以为筒，筒成以盛丹砂水，又以马屎火熅之，三十日发炉，鼓之得其金。即以为筒，又以盛丹砂水，又以马通火熅三十日。发取，捣，冶之，取其二分，生丹砂一分，并汞，汞者，水银也，立凝成黄金矣。光明美色，可中钉也"。

这个化学反应的第一步，便是冶炼出铜砷合金以作筒。其法先制成混有牛胆汁的雄黄末，再在密封的赤土釜中加热雄黄末(As_4S_4)、石胆($CuSO_4 \cdot 5H_2O$)、炭粒和戎盐($NaCl$)的混合物，结果雄黄和石胆被还原成铜砷合金，戎盐在反应中起助熔剂的作用。① 第二步，在铜砷合金铸成的筒中灼烧丹砂水。所谓丹砂水，是由丹砂(HgS)、石胆($CuSO_4 \cdot 5H_2O$)、消石(KNO_3)和醋酸制成的含有铜盐和汞盐的溶液(见《内篇·黄白》中"作丹砂水法")，经过灼烧后，汞盐挥发掉，铜盐在灼烧和有碳化的有机物等还原剂存在的条件下分解出金属铜。第三步，将前述产物捣碎和丹砂、水银混合共

① 王奎克、朱晟等在《砷的历史在中国》一文中认为"葛洪这一段话，大概是文献上关于制作黄色铜砷合金最早的记载"。见《中国古代化学史研究》，北京大学1985年版，第31页。

同冶炼。这样由于第二步反应产生的铜增加了铜砷合金中铜的比例，使铜砷合金的颜色和光泽变为金黄色。在这个反应中水银先和铜及铜砷合金生成汞齐，使二者混合得更均匀，水银和丹砂在冶炼过程中起分散剂的作用，它们在高温下会先后挥发掉。显然，炼丹家将丹砂加入合金中，是以为丹砂有点化其他物质成金的神秘作用。我们从这一早期黄白术制铜砷合金的文献记载中可以追索出古代炼丹家的基本思路。

除铜砷合金外，葛洪还在《黄白》篇中记载了"金楼先生所从青林子受作黄金法"："先锻锡，方广六寸，厚一寸二分，以赤盐和灰汁，令如泥，以涂锡上，令通厚一分，累置于赤土釜中。率锡十斤，用赤盐四斤，合封固其际，以马通火煴之，三十日，发火视之，锡中悉如灰状，中有累累如豆者，即黄金也"。英国学者李约瑟博士在他的名著《中国科学技术史》中曾对这一实验进行了研究，他说："因为葛洪的最引人注意的一项实验程序正是从锡、红色晶盐（铝、钾、铁等金属的硫酸盐）和石灰水制成的硫化锡（SnS_2）。现在这种材料很容易从锡屑、汞、硫和氯化铵制备，它形成不会变暗的薄片，呈金的色泽和辉光，用于制'铜金粉'，是制近代金色油漆的基本材料"。[①] 这个化学反应大概是在硷性介质中以熔融状态的 Sn 作还原剂使SO_4''还原进一步生成了 SnS_2，干法制得的硫化锡是一种金黄色的鳞状晶体（湿法用 4 价锡盐和H_2S 在溶液中作用可得到 SnS_2 的黄色沉淀），这可能就是葛洪说的那种可以软化口服的药金。

葛洪不仅记载了上述用"火法"炼金的化学反应，还记载了不

---

① 可参阅台湾商务印书馆1982年出版的译本《中国之科学与文明》第十四册。我1980年在中山大学修化学史时，曾以为葛洪这段文字是用灰吹法（将"灰汁"解释为"炭"）提取黄金的记载，今从李约瑟之说并为之解释，这个化学反应的机理应由模拟实验最后确定。

少用“水法”炼金即在溶液中进行的化学反应。如《内篇·黄白》中有“作丹砂水法”、“治作雄黄水法（含作“曾青水法”、“矾石水法”）”，并有用矾石水和水银加热制药银，又以药银和曾青水、雄黄水、丹砂水沸煮制紫磨金的“角里先生从稷丘子所授化黄金法”。这些水溶液中的化学实验必然加深古代炼丹家对药品化学性质的认识，导致许多新的化学发现。例如葛洪就观察到，“以曾青涂铁，铁赤色如铜；以鸡子白化银，银黄如金，而皆外变而内不化也”（《黄白》），这实际上是发现了金属的置换反应。这个反应的化学式为：

$$Fe + CuSO_4 \rightarrow Cu\downarrow + FeSO_4$$

其中被铁置换出来的铜镀在铁器的表面上。另外，用硫化物的溶液或蛋白涂在银的表面上，也会使银表面变黄，呈金的色泽。葛洪观察到这类化学反应仅在金属的表面进行，而他所制造的药金却是“中表如一”的铜合金。值得注意的是，神仙道教黄白术中对药金的颜色和光泽极为重视，所谓药金大致是有同样黄金色泽的不同物质。在唐代出世的《太古兑经》中，道士们竟把用药剂点化铜、铅、汞的黄白术看作是一种染色术。书中说：“若以银变金，以色染之法”；“夫变铜以色染之”；“黄矾能出染一切金石”，这证明我国的医药化学，染料化学都和外丹黄白术有极密切的联系。神仙道教重紫色，故药金以“紫磨金”为贵，今天南京的紫金山就是含道教色彩的地名。李约瑟博士说：“假如以醋酸铜、醋酸及硫酸铜处理含有大量铜与少量金（约百分之四）之合金，可产生永久性美丽紫红色或紫色色彩”。① 另外锑和铜的合金也呈紫色。从神仙道教外丹黄白术对后世影响看，外丹术虽然唐代以后转衰，但黄白术在唐宋间仍很兴盛，且转向谋财致富的方向。张真人《金石灵砂论》云：“……上金有老聃流星金，黄帝楼鼎金，马君红金，阴君马蹄金，狐

① 李约瑟：《中国之科学与文明》（第十四册），陈立夫主译，台湾商务印书馆 1982 年版，第485页。

刚子河车金，安期先生赤黄金，金娄先生还丹金，刘安马蹄金，茅君紫铅金，东园公上田青龙金，李少君煎泥金，范蠡紫丹金，徐君点化金……”可知唐代药金品种大增，且有人已能识别药金的性质及其和真金的区别。① 紫磨金至宋代尚视为宝物，“宋太宗时得巧匠”，“造金带得三十条”，“其金紫磨也”（蔡絛《铁围山丛谈》卷六）。唐宋时期外丹黄白术用药也较葛洪时发生了很大变化，据陈国符先生考证：“晋代几全用金石药，唐宋已多参用草木药，其法亦较为多样②”。然而外丹黄白术将物理性质相近的物质视为同类，缺乏现代化学元素观念，尽管在经验上有所进步，但仍没能突破阴阳五行等旧理论模式的束缚。

魏晋时期的外丹黄白术采用了大量石药，如丹砂、雄黄、雌黄、石硫磺、曾青、礜石、慈石、戎盐、太乙余粮等（见《内篇·金丹》引《五灵丹经》），其中著名的石药，号称“五石”。葛洪说：“又有九光丹，与九转异法，大都相似耳。作之法，当以诸药合火之，以转五石。五石者，丹砂、雄黄、白礜（一作白矾）、曾青、慈石也”（《金丹》）。古代丹经中对“五金”、“五石”、“八石”的说法不一（见陈国符《道藏源流续考》第221页），《晋书·裴秀传》注云“五石为丹砂、雄黄、云母、石英、钟乳之属”。葛洪在《内篇·金丹》卷中所引丹方甚多，大致可分为两类：其一是黄帝九鼎丹和太清神丹之类大丹方，用丹砂配以五石飞炼而成。其二是赤松子丹法、石先生丹法等小饵丹法，皆是将丹砂与他物在一定温度下处理后服食的方子，其中也偶有服饵五石之法（如墨子丹法）。当时社会上服五石散（亦名寒

① 《旧唐书·方伎·孟诜传》云：“诜少好方术，尝于凤阁侍郎刘祎之家，见其敕赐金，谓祎之曰：‘此药金也。若烧火，其上当有五色气。’试之果然。则天闻而不悦。”可见唐代国库中存有药金，且用以赐大臣。药金在灼烧时火焰不同，且金属表面生成不同颜色氧化物的云气状花纹，故孟诜能据以鉴别。

② 陈国符：《道藏源流考》（下册），中华书局1963年版，第395页。

石散)成风,国内学者对此论之甚详①。至于"五石散"的成份,余嘉锡先生在《寒食散考》一文中考定为白石英、紫石英、石钟乳、赤石脂和石硫黄。② 王奎克先生近著《"五石散"新考》一文,认为"五石散"中本来有礜石,后人因其有猛毒,故意改为石硫黄③。五石散中含有礜石的说法无疑是正确的④。礜石一名毒砂,即今之砷黄铁矿(FeAsS),辛热有毒,有去风痹,除腹中寒癖,治鼠瘘,明目利耳之功,久服则会产生一系列慢性中毒症状。刘宋时刘敬叔撰《异苑》,记云:"魏武北征踏顿,升岭眺瞩,见一冈不生百草。王粲曰:'必是古冢。此人在世,服生矾石,死而石气蒸出外,故卉木焦灭。'即令凿看,果大墓,有矾石满茔。一说,粲在荆州,从刘表登鄣山,而见此异。曹武之平乌桓,粲犹在江南,此言为当。"(引自《太平广记》卷389)盖荆州为汉末新文化思潮的发始地,正始玄风可以追溯到刘表的"江夏八俊",服饵石药之事亦当在荆州早有其人。这条资料证明,在汉末荆州的古冢里,已瘗有以大量石药随葬的尸体,建安七子之一的王粲已言社会上有"服生矾石"之人,可知道士以石药炼丹,名士服五石养生,在魏晋之前就在社会上流传很久了。

(五)金丹术在中国化学史上的其他贡献

魏晋时期的神仙道教不仅将金石药列为仙药的上品直接服食,而且用这些石药作为金丹术的原料,由此逐步积累了中药学中大量矿物药的知识并掌握了汞、铅、砷、铜等元素及其化合物的化

① 见鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》(收入《而已集》),又一些史学书籍,对魏晋服散之风亦有大量描述。

② 见《余嘉锡论学杂著》,中华书局1963年版。

③ 王奎克:"五石散"新考,载《中国古代化学史研究》,北京大学出版社1985年版,第80—87页。

④ 唐代孙思邈:《千金方》卷二十四,记五石散有钟乳石、白石英(或紫石英)、硫磺、赤石脂、礜石。

学性质。魏晋时期的金丹术在中国化学史上作出了许多重要贡献，除去前文已经论述过的之外，我们再对葛洪在《内篇》中涉及到的其他化学知识略作说明。

(1)单质砷的制备和砷化学

在魏晋时期金丹术所用的石药中，除去丹砂等汞的化合物之外，应用最多的要数雄黄等砷的化合物。葛洪说："又雄黄当得武都山所出者，纯而无杂，其赤如鸡冠，光明晔晔者，乃可用耳。……饵服之法：或以蒸煮之；或以酒饵；或先以硝石化为水，乃凝之；或以玄胴肠裹蒸之于赤土下；或以松脂和之；或以三物炼之，引之如布，白如冰，服之皆令人长生"(《仙药》)。王奎克先生等对葛洪的这段话进行了研究，认为其中列举了六种处理雄黄的方法：一是蒸煮，即用沸水或水蒸汽使之分解，生成氧化砷；二是制成雄黄酒；三是用硝石的水溶液去溶解它，生成砷酸钾 (K_3AsO_4)；四是在玄胴肠和赤土(含铁陶土)存在的条件下，用水蒸汽去分解它；五是制成雄黄和松脂的混合剂；六是用硝石、松脂和猪大肠和雄黄共炼，最后得到氧化砷和一定量的金属砷①。西方化学史家一般认为最早从砷化物中制得单质砷的人是13世纪日尔曼炼金术士大阿尔伯特(Albertus Magnus, 1193—1280)，他曾用雌黄和肥皂共热制得所谓"金属雌黄"。然而直到16世纪，瑞士医药学家帕拉塞斯(P·A·Paracelsus 1493—1551)才确认制得的物质是单质砷②。对中国古代已经制得单质砷的看法，最早是由美国科学史家席文(N·Sivin)提出来的。1962③年他对唐代的《太清丹经要诀》中"造

① 王奎克、朱晟、郑同、袁书玉：《砷的历史在中国》，载《中国古代化学史研究》，北京大学出版社1985年版。该书中还收入两篇制单质砷模拟实验的文章。

② 韦克思(M·E·Weeks)著《化学元素的发现》，黄素封译，商务印书馆1965年版。

③ N·Sivin, «Chinese Alchemy: Preliminary Studies», 180—183, 1968.

赤雪流朱丹法"作了实验，证明所得的丹药是金属砷。葛洪提出以三物与雄黄合炼的方法，无疑比"造赤雪流朱丹法"分离砷的反应（$As_2S_2 + 2Sn \triangleq 2SnS + 2As$）还要早得多。模拟实验证明了王奎克等人的结论，即无论葛洪怎样安排以"三物"和雄黄共炼都会制得单质砷，这要比大阿尔伯特至少要早九百年。葛洪关于发现金属砷的记载在化学史上留下了光辉的一页。

另外，葛洪用雄黄和硝石、松脂、油脂(猪大肠)共热的实验还是中国发明火药的开端。据宋代《武经总要》、明代的《火龙经》等书记载，早期的火药成分就是三黄(雄黄、雌黄、硫黄)、硝石、松脂及其他油脂。王奎克等在讨论以硝石、松脂、猪大肠和雄黄共炼的实验中发现，这个反应过程如果温度掌握不好就会发生爆炸，这就把我国火药起源的记载提前到公元四世纪葛洪的时代。我国外丹黄白术对砷化学的研究成果还有很多，除了前述铜砷合金的制造和对雄黄、雌黄、礜石等药物化学性质的认识之外，砒霜的生产和在工农业上的使用也应归功于炼丹家的实验。砒霜（As_2O_3）性热有大毒，最初被道士作为一种强壮剂服用，且有蚀疮去腐，平喘化痰和解热毒治疟疾之功，后来成为医疗和农业上不可缺少的药品。

(2)汞的制备和汞化学

在我国古代的外丹黄白术中，汞及其化合物的应用无疑处于首要的位置，炼丹家对汞化学的贡献前面已作了大量讨论，例如汞齐的制备，鎏金术的发明，HgS 的合成、升华和溶解等。我国古人对丹砂的认识远在金丹术出现之前，即在秦代用丹砂炼制水银之前约一千年，就有使用丹砂的记载。《汲冢周书》中讲"方人以孔鸟，卜人以丹砂"，是说当时的卜人用丹砂向周成王进贡。《穆天子传》也有"天子赐之黄金之器、贝带、朱丹七十裹"之说，说明西周初年就已开采丹砂。实际上，我国考古发掘出的商代早期宫殿遗址

乃至甘肃地区出土的石器时代的墓葬中早就发现有丹砂。①葛洪说"丹砂烧之成水银"(《金丹》),张华也说"炼丹朱成水银"(《博物志》卷四),说明至少在晋代我国已经用将丹砂在空气中低温焙烧的方法制造水银。春秋战国时代一些国王的墓椁中往往灌有水银,《吴越春秋》提到吴王阖庐之冢"椁三重,倾水银为池",《史记·秦始皇本记》也记载始皇陵中"以水银为百川江河大海",说明水银的应用不会晚于春秋战国之际。而后,我国古代人经过两千年抽砂炼汞的实践,升炼方法不断改进,在汞化学方面作出了重要成就。

另外,在医药化学中占有重要地位的汞的氯化物的合成,也是晋代炼丹术的重大贡献。汞的氯化物有两种,二价的汞盐是氯化汞($HgCl_2$),俗称升汞或白降汞,炼丹家叫作霜雪、白雪、粉霜、艮雪、神雪、水银霜、霜台、明窗尘等;一价的汞盐是氯化亚汞(Hg_2Cl_2),俗称甘汞,炼丹家叫作轻粉、水银粉、水粉、腻粉、峭粉、汞粉、银粉、赤鸟、赤了脚等。李石《续博物志》云:"肖史与秦穆公炼飞云丹,第一转弄玉涂之,今之女银腻粉也"。这个关于古代制轻粉的记载尚无法证实,据张觉人先生说,唐代《千金翼方》中"飞水银霜法",所得产物即是轻粉。②因此古代炼丹书把轻粉也称为水银霜,这大概是由于当时这两种氯化物还不易区分的缘故。葛洪从其师郑隐那里承传下来的《太清神丹经》,其中也有"作霜雪法"。葛洪说:"近代汉末新野阴君,合此太清丹得仙"。"合之,当先作华池、赤盐、艮雪、玄白、飞符、三五神水,乃可起火耳"(《金丹》),其中的"艮雪"就

---

① 考古所二里头工作队,"河南偃师二里头遗址三、八区发掘报告"及"河南偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器",《考古》,科学出版社1975年第5期和1976年第4期。另外参考朱晟:《我国人民用水银的历史》,《化学通报》,1957年第4期。

② 张觉人:《中国炼丹术与丹药》,四川科学技术出版社1985年版,第56页。

是汞的氯化物。赵匡华、吴琅宇用模拟实验证实，西晋时期的《崔氏方》中的“造水银霜法”所得产物实际上是很纯净的Hg_2Cl_2，没有一点$HgCl_2$的痕迹，而《太清石壁记》中“造水银霜法”的生成物则应为升汞或甘汞与升汞的混合物。① 由此可知，历代作水银霜法，所得产物为Hg_2Cl_2或$HgCl$，要根据反应物的用量比来判断，而其中有氧化剂存在时，所得产物为升汞，例如《神仙养生秘术》中的“秤轻粉法”中有焰硝(KNO_3)，则会生成$HgCl_2$。我国炼丹家在东汉时已合成了甘汞，最初称为“霜雪”，至东晋或隋代则制成了升汞，却称为“轻粉”，或叫“艮雪”、“朱砂霜”等。看来，过去把“粉霜”一概确定为$HgCl_2$；把“轻粉”笼统地认为是Hg_2Cl_2，是不妥当的。值得注意的是，我国炼丹家在长期的制药实践中，逐步摸索到用皂矾（或黄矾）、胆矾等参与汞和盐的反应促进升汞生成的方法，实际上是使用了CuO和Fe_2O_3作催化剂，这在化工史上是值得高度评价的。

（3）金丹术中的铅化学

我国对铅及其化合物的性质认识甚早，公元前14世纪至13世纪的商代，出土青铜器中就含有大量的铅。《管子·地数》记载：“上有陵石，下有铅锡铜”，说明古代人们已经初步理解了某些矿物的共生关系。用铅作的胡粉（碱式碳酸铅）至迟在战国时期就被人们广泛用作化妆品。张华《博物志》中有“纣烧铅作粉，谓之胡粉，即铅粉也”，朱晟先生认为殷纣时代的胡粉是用醋酸工艺制造的，因为当时我国已能酿造酒和醋，便有可能用醋制造铅粉②。但在汉代以前，古人尚难以区分铅和锡。

铅及其化合物在神仙道教的外丹黄白术中，应用更为广泛。

---

① 赵匡华、吴琅宇：《关于中国炼丹术和医药化学中制轻粉、粉霜诸方的实验研究》，载《中国古代化学史研究》，北京大学出版社1985年版，第154—169页。

② 朱晟：《我国古代关于铅的化学知识》，载《化学通报》1978年第3期。

《周易参同契》曰“胡粉投火中，色坏还为铅”，葛洪也说“黄丹及胡粉，是化铅所作”，说明当时的炼丹家早已十分熟悉铅制成黄丹(PbO，即密陀僧)和胡粉($Pb(OH)_2 \cdot PbCO_3$)的化学反应及其逆反应。葛洪还说：“铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅”(《黄白》)。这段话反映着我国古代炼丹家物质观的理论水平，其中不仅有化学反应可逆性的思想，而且还蕴含着对反应物和产物在人工变化中仍保持着物质统一性的认识。

葛洪所说的那种“赤之以为丹”的铅化合物，就是铅丹(Pb_3O_4)，民间主要用作红色染料和熬制《肘后备急方》中的铅膏药。铅丹的制备也源于神仙道教的外丹黄白术。在汉代著名的“黄帝九鼎神丹”的炼制过程中，就要先作“玄黄”。据《黄帝九鼎神丹经诀》，玄黄的作法是用水银十斤，铅二十斤在铁器中加热反应，生成$HgO—PbO$或$HgO—Pb_3O_4$的混合物。正是由于我国金丹术长期使用铅及其化合物，致使我国在化学史上积累了更多的铅化学知识，从而也促进了铅化合物在社会生活中的应用，这是炼丹术实验促进科学和生产发展的一个例子。

(4)矾化学、硝石及玻璃等

魏晋神仙道教以五金八石炼制仙丹黄白，自然会接触到不少矾类矿物药，从而促进了我国矾化学的发展。其中焙烧白矾石制得的白矾又名明矾，化学组成为$KAl(SO_4)_2 \cdot 12H_2O$。葛洪《肘后备急方》讲“烧好矾石作末，绢囊贮”，就是当时应用白矾的例子。还有绿矾($FeSO_4 \cdot 7H_2O$)和黄矾($KFe_3(SO_4)_2(OH)_6$)，多由焙烧黄铁矿而得，可用作染色剂。胆矾又名石胆，化学组成为$CuSO_4 \cdot 5H_2O$，和曾青($Cu(OH)_2 \cdot 2CuCO_3$)、空青($Cu(OH)_2 \cdot CuCO_3$)俱为炼丹家常用的铜盐试剂。当时的炼丹家狐刚子已经用“炼石胆取精华法”制备硫酸酐(SO_3)了。①

葛洪在《金丹》、《黄白》两篇所记丹方中，多处提到硝石。硝石原指见水即消的可溶性盐，主要是钾盐、钠盐、硝酸盐、硫酸镁之类。魏晋时期炼丹术日益发展，硝石使用较多，便将经过炼制的结晶盐称为芒硝，未经炼制的粗盐称为朴硝，并发现硝石有消化诸石的性质，其主要成分是硝酸钾(KNO_3)。据研究化学史的老前辈曹元宇先生说，中国第一个提取纯硝石的可能是晋朝的皇甫士安。②KNO_3撒在赤热的炭上，能促进急速燃烧，因此也叫"焰硝"，Na_2SO_4就不能促进燃烧。这又使硝石和朴硝、芒硝的名称渐渐区分。齐梁时陶弘景已能区别真硝石和假硝石，发现硝石能产生蓝色火焰的钾盐鉴定法，可见当时的KNO_3是相当纯净的。中国金丹术本质上是原始的药物化学，因而所有石药皆以其药理性质作为区分的主要依据。硝石在医药上主要作为消积导滞的泻药使用，显然它不如七水合硫酸镁（苦消）的药理作用纯正，因而唐代亦有将苦消(或称泻盐)认作硝石的。因而，日本正仓院保存的唐代硝石经鉴定虽为$MgSO_4 \cdot 7H_2O$，但葛洪所说的硝石仍应是硝酸钾(KNO_3)。

葛洪说："外国作水精椀，实是合五种灰以作之。今交广多有得其法而铸作之者。"(《论仙》)所谓水精即玻璃，古代又称琉璃、料、硝子。据朱晟先生说，玻璃原为我国所固有，陕西宝鸡茹家庄弛伯夫妇墓中就曾发现公元前10世纪的玻璃珠、玻璃管等近千件实物。③中国的玻璃和西方的钠玻璃不同，是自创的有民族特色的铅玻璃。1978年在湖北随县擂鼓墩战国墓出土一批公元前433年以前的雕工精细的玻璃珠串，④这大概就是《庄子·让王》和《淮南子·览冥训》中多次称道的"随侯之珠"一类的东西。据王充《论

① 见《黄帝九鼎神丹经诀》卷九。

② 曹元宇：《中国化学史话》，江苏科学技术出版社，1979年版，第261页。

③ 朱晟：《中国玻璃考》，载《中国古代化学史研究》，第423—433页。

④ 见《随县曾侯乙墓》，文物出版社1980年版。

衡·率性》记载："《禹贡》曰：'璆琳琅玕者，此则土地所生，真玉珠也'。然而道人消烁五石，作五色之玉，比之真玉，光不殊别。兼鱼蚌之珠，与《禹贡》璆琳，皆真玉珠也。然而随侯以药作珠，精耀如真。道士之教至，知巧之意加也。"王充所说的"消烁五石"的道人、道士，就是早期道教中的炼丹术士。可知我国道教中炼丹士制造玻璃，并不是为了作玻璃碗等生活用品，而是象黄白术制造伪金银那样用来伪充真玉和真珠。由于我国有精美的瓷器作生活用品，因此没有象西方那样生产大量的玻璃器皿。然而根据葛洪的记载，可知至少在魏晋时期西方的制造钠玻璃的技术已传到我国，并且在广州和越南北方（交趾）已开始用玻璃制造生活用品。至于为什么玻璃工业没有在古代中国开花结果，大概是由于传统的社会制度只要求玻璃工艺为满足帝王官僚的侈奢生活制造一些艺术品，习惯的保守势力也束缚着新工艺的发展。因此我国现代的玻璃工业并不是在传统的基础上发展来的，而是20世纪后从西方重新引入的。

道教金丹术对我国化学史上的贡献还不止这些，《内篇》中的化学史资料也还有待更深入地发掘和整理。

（六）余论

中国的外丹黄白术，在化学史上的地位是举世公认的。然而炼丹家的外丹黄白术毕竟没有在中国这块土地上发展成现代实验化学，而且显然它是以失败告终的。关于道教方术没有发展为现代科学的原因我们留待最后探讨，这里仅对影响金丹术发展的一些具体事实作些说明。

首先，谈谈古人服食外丹中毒的事实，这是外丹术失败的直接原因。我们知道，神仙道教的炼丹家对炼制和服食外丹都有精心的安排，是尽量避免服丹中毒的。然而由于当时炼丹家的化学知

识毕竟有限，还不能准确地分离、提纯不同化学药品并测定它们的毒性和药理作用，只是根据颜色把一些反应生成物笼统地称为仙丹。特别是一些炼丹家喜欢用杂药炼丹，产物非常复杂，常用的砷、汞、铅的化合物大多是有毒的，因此发生慢性中毒和急性中毒猝死（白日升天）的现象几乎是不可避免的。虽然汉代《古诗十九首》已有"服食求神仙，多为药所误"之叹，魏晋时期金丹大药只在少数人中流传，多数下层道士只知行气和服食草木之药。东晋时期道教上清派兴起，上层道士也转向胎息和存想气功的修炼。然而在我国最热心长生不死充当道教支柱者，竟是日理万机的皇帝，缓慢的行气胎息之术为其所不耐，仍然需要"速效"的金丹大药，所以炼丹服药之风在社会上层却经久不衰。《晋书·哀帝纪》云："帝雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机"。《还丹金液歌序》载："张果先生云：昔有二人契为兄弟，各将水银一斤，入阳城山中烧。烧三年，水银伏火如红玻璃色。光彩可爱，呼为大丹。各服二两。行履之间，须人扶持，不逾百日而死"。这是一个服食氧化汞(HgO)中毒致死的典型例子，证明将 HgO 和 P_bO 的混合物当成还丹服食是要中毒的。唐代金丹术发展达到高峰，服丹中毒的人也日益增多，终于迫使道教方术由外丹转向内丹的修炼。据赵翼《廿二史札记》卷十九"唐诸帝多饵丹药"条，记唐太宗、宪宗、[1]穆宗、敬宗、武宗、宣宗，皆因服金丹而殒命。白居易诗云："退之服硫黄，一病讫不痊。微之炼秋石，未老身溘然。杜子得丹诀，终日断腥膻。崔君夸药力，终冬不衣棉。或疾或暴夭，悉不过中年。惟余不服食，老命反绵延"[2]。唐代官僚（如杜伏威、李抱真、李虚中等）和文士服外丹成风，多有中毒致死者。神仙道教既然无

---

① 据陈寅恪《顺宗实录与续玄怪录》考证，宪宗为内宫所弑。

② "退之服硫黄"一句，时人多解为韩愈，非。韩愈痛诋金石，盖非服丹药者。白居易有友卫立中，字退之，饵金丹而死，退之句当指此人。

法避免服外丹中毒，便以神秘的宗教信仰欺骗中毒者，谎称服丹中毒症候是神仙试凡人之志和去三尸换骨成仙之兆。《真元妙道要略》和《还丹肘后诀》中皆有这类论饵还丹应候的文字，使服丹中毒者至死不怨①。

其次，再谈谈服食金丹的效验。既然服食金丹之风千年不衰，可知金丹的作用决非仅毒死人命，亦必有不少服丹得益者。何晏说："服五石散，非惟治病，亦觉神明开朗"（《世说新语·言语》），便是服药有某种效验的例子。服食金丹的效验，大约有三。一为丹砂等药品本身确有一定健脑、安神、强身的药理作用，一些人的体质和疾患偶然对症，便可获得疗效。二为服食少量砒霜等砷剂和汞剂后人体慢性中毒可引起毛细血管舒张和轻微发炎，从而起到刺激神经和催淫的作用。在中国传统社会制度束缚下信奉儒教的士大夫阶层往往需要服用麻醉剂和媚药，据说古代的酒最初也是作为媚药饮用的，魏晋时期的金丹和五石散恰和后世的秋石、红铅②、鸦片和荷尔蒙制剂所起的作用类似。三是由于中国传统食品的单一化和缺乏牛奶制品，服用一些矿物药可补充人体矿物质的缺乏。同时，一些微量元素进入人体后有时也会获得健身却病的奇效，这是现代医学早已证明的事实。

再次，谈谈今天研究外丹黄白术史料的方法和困难。我们对《金丹》和《黄白》等化学史料研究的步骤，大致是在理解神仙道教

---

① 可参见陈国符：《道藏源流续考》"服还丹中毒及还丹应候"条引文。

② 《性命圭旨》云："有炼小便为秋石者，有采女经为红铅者"，盖秋石为道士由人尿中提取的一种甾体有机化合物，红铅则由女子月经制得，这种提取性激素的技术从化学史的角度看是一项了不起的贡献。我国此术出现很早，《参同契》中有"淮南炼秋石"之句，曹操招致的方士也有"饮小便"之术（《后汉书·方术传》）的记载，而唐代已大行炼秋石之风，后来逐步提取出相当纯净的性激素结晶体。此术操作方法可参看《许真君石函记》、《大还丹照鉴》、《苏沈良方》、《本草纲目》等。

金丹思想的基础上选择典型的丹方，先将其中的药物隐名破译成现代化学名称，然后根据现代化学知识（如标准电极电位，元素及化合物的化学性质等）推断由反应物到生成物的化学反应过程，最后以模拟实验来证实。然而在今天研究古丹方，由于对古代药品、实验条件和操作环境没法完全复原，因而也会遇到不少困难和发生失误。一是古代方书药品多用隐名，成为破译丹方的一大难关。葛洪说："凡方书所名药物，又或与常药物同而实非者，如河上姹女，非妇人也；陵阳子明，非男子也；禹余粮，非米也；尧浆，非水也"（《黄白》）。石药隐名的破译，除查阅《石药尔雅》等道书外，还要了解丹方出世的时代和作者使用药名的习惯，慎重的判定它们的现代化学名称。二是古代神仙道教的重要丹方仅师传口授，道书中记载的丹方药品往往不完全。这些丹方中不仅可能隐去一些重要药品，而且反应过程的描述也往往是"粗言较略，以示一隅"。[①] 这更需要我们在研究古丹方时持格外慎重的态度，不能以一得之见便轻下结论。三是古代矿物药并非纯净的化合物，甚至有些古药和今药成分也不同，反应条件又很复杂，有很多副反应发生。今天的模拟实验由于没法真正复原古代的实验条件，往往也会导致错误的结论，不能认为做了模拟实验结论就完全可靠。另外，研究古丹经首先弄清不同时代道士的金丹思想，才能准确地破译丹方。例如关于《周易参同契》的彭晓注本，现在化学史界的同行竟异口同声地断定其为外丹注本。实际上彭晓为五代后蜀时南宗道士，其《周易参同契分章通真义》为内丹注本。他同时撰有《还丹内象金钥匙》[②]，所谓"内象"，乃体内脏腑之象，显然指内丹，其龙虎铅汞

① 例如，如将《内篇·黄白》所述"黄帝九鼎神丹"和《道藏》中《黄帝九鼎神丹经诀》对比，就会发现葛洪故意隐去了许多重要药品，因之做模拟实验应格外留心。

② 见《云笈七签》卷70"内丹诀法"录《还丹内象金钥匙》（并序，一名《黑铅水虎

之语，为内丹用语，与《悟真篇》相类。笔者这点浅见，希望研究炼丹术的同行予以谅解，并能采用把化学史和道教史的线索结合起来的研究方法。注意到以上研究方法，我们便可将《抱朴子内篇》中其他没破译的丹方的研究工作再深入下去。

最后，谈谈中国外丹黄白术的缺点。道教文化是我国古代学术中注重个人修炼的文化侧面，它不仅具有传统文化的一般特征和长处，而且还沿袭了古代文化宗法性、封闭性的某些弊病。一是门户之见，师徒相传严守其秘，不便取人之长补己之短兼收并蓄；二是食古不化，尊道书为圣经，惟圣人之言是从，只爱托古或述而不作，很少另起炉灶创立新说；三是摆脱不了宗教神学的束缚，受君权政治的左右，习惯于在实用经验和传统思想的轨道上前进。我们在本书中主要讨论魏晋时期的道教科学，但由于中国的神仙方术数千年间没有发生本质的变化，因而《内篇》几乎成了整部《道藏》的缩影。葛洪的外丹黄白术在后世发展也不大，邹衍的阴阳五行学说和天人感应原理几乎成了各类神仙方术固定的理论模式。曹元宇先生说："从东汉魏伯阳到明朝，有一千几百年，金丹家所用的药品种类和使用方法，总显得局限性很大，用的药品都是汞、铅、硫等少数几样东西，方法也少，主要还是升华。千多年来，操作重复的极多，浪费许多人力物力，这是金丹术谨守秘密，不事交流的结果。在方法上，用具不知采用玻璃的，故妨碍观察，而且蒸馏用得很少"。"尤其重要的是，不知收集气体和度量气体的方法，以致对于气体物质，始终茫然不晓"。③ 我国金丹术的古代化学实验始终没有同化工生产的社会经济发展相结合，而只热衷于满足帝王

论》，一名《红铅火龙诀》)，其中说"魏伯阳《周易参同契》为还丹经诀之最妙也，莫不以铅火为宗，龙虎为祖"，"余因撰诸《黑铅水虎论》、《红铅火龙诀》，盖演真人之微密，开秘诀之循途也。"

③ 曹元宇：《中国化学史话》，江苏科学技术出版社 1979 年版，第 263—264 页。

和贵族长生不死的贪欲。中国金丹术在发展中似乎受两个方面的促进，一方面是道教的理论模式指导它不断开展新的试验；另一方面道士又从自己的炼丹实验经验出发，不断按经验摸索寻找更有效的长生药物。当僵化的理论模式逐渐成了经验科学发展的桎梏，皇帝服丹致死的事实证明靠金丹成仙的路走不通的时候，它却因为没有从社会生产的巨大需要中得到足够的动力而衰落下去。从事金丹术化学实验的道士虽然没有意识到自己在化工生产中的价值，但在医药学上他们却自觉地为制药疗病发挥了作用。因此，我国的外丹黄白术为道教医药学的发展做出了贡献，在医药学史上留下了许多宝贵财富。

第二节　道教医药学

我们称魏晋神仙道教中的医药学为道教医药学，不仅是因为汉末以来道士以医术布道促进了它的发展，而且是由于这类医术和药物本身就含有道教特征。实际上，世界上几乎所有的宗教都有自己的医药学，身为教徒的名医也不在少数。究其原因，一方面是宗教家往往借行医向社会民众布道；另一方面，寺院和教堂里教徒防病治病的需要和他们的清修生活也为医药学的研究提供了条件。特别是重生恶死的中国道教，由于和向往死后进入天堂的外国宗教有着教义的不同，因而和医药学的关系也非同一般。道教把医药学当成自己方术修炼不可缺少的内容，逐步形成了一套适合自己宗教特点的医药学体系。其实道士让病人首过祈祷，服符水和祭神驱鬼之术，本身也是一种宗教精神疗法。人的疾病和人的外部环境（包括家庭、社会条件和周围对病人的态度）及内部环境（人的心理状况、身体营养条件等）都有密切的联系，道士积极改善病人的外部条件和心理状态显然有利于疾病的痊愈，特别是对于那

些有虔诚宗教心理的患者更有积极的疗效。其实中医自古有祝由科,《黄帝内经素问》云:“余闻古之治病,惟其移精变气,可祝由而已”(《移精变气论》)。道教医学,应是继承了古人用祝由移精治病的传统,同时施以毒药针石攻其内外之邪。我们在本书中并不重点探讨道教医学中的精神疗法,因为葛洪一般是反对用祭祀鬼神的方法疗病的。魏晋南北朝时期是道教医药学发展的兴盛时期,葛洪便是神仙道教中著名的医药学家,他在医药学上的历史贡献是不应泯灭的。

(一)道教和医药学

人们知道,神仙道教本是由先秦的阴阳家、神仙家和老庄等道家学派逐步演化而来,而这些道家、神仙家、阴阳家和方士又皆源于殷周之巫史。当时巫史的成份很复杂,实际上是殷周社会的知识分子阶层。其中有主管祭祀、卜筮的人鬼交通之巫,也有知天文之巫、掌乐之巫和治病之巫。古时“毉”字从“巫”(后又演变为“醫”,从“酉”,乃用酒治病的痕迹),《世本》云:“巫咸,尧帝时臣,以鸿术为尧之医。能祝延人之福,愈人之病。”中国医学史上曾经历过一个巫医阶段。孔子云:“人而无恒,不可作巫医”(《论语·子路》),将巫医并称,说明古时巫和医是不分的。巫是人和鬼神之间的媒介,疾病是鬼神对人的谴告和惩罚,故巫可祭神祀鬼疗病。秦汉之神仙方士,亦由殷周之巫史转化而来。由此可知,后世之医和道士同源,中国道教和医学都发源于殷周的巫史之学。

中华民族自古有将健康和长寿作为人生最高愿望而追求的文化传统。葛洪讲“玩其三乐”(《释滞》),便将长寿视为一乐。①《尚书·洪范》云:“五福:一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰

---

① 《列子·天瑞》中荣启期曰:天生万物,唯人为贵,吾得为人,一乐也;以男为贵,吾得为男,二乐也;人生有不免于襁褓,吾已行年九十矣,三乐也。

考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。"其中也是把"寿"和"康宁"当作人生幸福的标志，而把夭折和多病当作上天给予人们极其不幸的惩罚(殛)。医药学的出现和道教摄养学的产生都是中华民族追求健康、长寿的愿望在传统文化中的体现，二者自始至终有着密切的联系。中国著名的医学经典如《素问》、《灵枢》、《难经》等，都被收入《道藏》，我们在《道藏》和其他道书中还可以检索出大量医学著作。实际上，神仙道教的辟谷、服饵、调息、导引、房中等方术基本上也属于道教医学的范畴。古代一些著名的医药学家，同时也是神仙道教的道士，例如葛洪、皇甫谧、陶弘景、孙思邈、杨上善等人，他们的医学著作也大多被收入《道藏》之中。葛洪说："古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。"(《杂应》)可知神仙道教的道士为了布道和防病，都必须兼修医术。

纵观中国医药学的发展史，最初的职业医生应是巫医。殷周时期的巫医不仅为病人祭祀卜筮，而且也用药和针砭治病。《山海经》中有十巫采药之事，《周礼·天官》也说"聚毒药以供医事"，这是古代医药学发展的证明。中国最初的药学思想，认为凡能治病的药都是有毒的，而疾病本身也大多因中毒而起(人类最初的疾病多为虎狼虫蛇、兵斗造成的外科创伤)，因此以毒攻毒的医疗思想起源甚早。弄明白这些，中国金丹术所用石药中有那么多毒药就毫不足怪了。古代传说"神农尝百草，一日而遇七十毒"，并非形容神农尝草中毒之苦，而是关于先民为治病寻药，一天就找到七十种有效草木药的记载。先民最初是肉食的，他们采种稻黍，开始也并非为做饭，而是为了做酒，酒最初只是一种媚药，用做药酒、祭酒乃至饮料是稍后的事。《黄帝内经》中有许多用毒药治病的记载，黄帝说"今世治病，毒药治其内，针石治其外"(《素问·移精变气论》)，是最初将内服药都泛称为毒药。殷周时期，自然灾害逼迫人

民以野草野菜果腹，人们在寻找食物的过程中又发现了大量无毒强身的草木药。《诗经》中所载药物达100余种之多，其中有采荇(荇菜即莕菜)、采葑(蔓菁)、采菽(大豆)、采苍耳(又名苓、卷耳)、苦菜、唐(兔丝)、谖(合欢)、蓷(茺蔚子)、艾、芍药、遂蓄(恶菜，即羊蹄菜)、芣苢(车前草)等，文学家全解释为男女相悦、赠物传情的风流佳事，其实那是当时人民采集野菜和草木药的记载，如苍耳子、艾、恶菜之类便只能当药用。古人采野菜和草木药果腹治病，这种药食同源的历史又给祖国医药学奠定了养生和治病相结合及重视食疗的传统。春秋时期医、巫并行，以后随着巫的社会地位不断下降，战国时期医药学渐从巫术中独立出来，医以方士的身份治病而把巫排斥到民间，从而演化出方士医药学。扁鹊将“信巫不信医”列为“六不治”之一，便是当时巫、医分家的证明。战国时按摩、导引、行气、针灸等疗法已届成熟，《史记·扁鹊传》中便提到炳石、桥引、案杌、毒熨诸法。而后神仙方士又从寻仙药到用人工炼制金丹黄白，开创了中国的制药化学，方士们倡导的阴阳五行学说和天人感应原理也奠定了医药学的理论基础。随着《黄帝内经》、《神农本草经》、《伤寒杂病论》、《脉经》、《针经》(《灵枢》)、《黄帝甲乙经》等著名医药学著作的问世和扁鹊、淳于意、华佗、张仲景、王叔和、皇甫谧等医学家的出现，祖国医药学的理论体系基本形成。《汉书·艺文志·方技略》，载医经七家，216卷；经方十一家，274卷；房中八家，186卷；神仙十家，205卷，反映了当时医药学的概貌。秦汉之际广征方士，采药炼丹以祈神仙，《神农本草经》收入药365品，以合周天365日，而药分三品，皆出于神仙术数家言。汉魏时期视医术为方技，而职业医生则为方士。当时行医的方士把治病的验方收集成书，称为“方书”，学医叫“为方”，治病有效称作“善为方”。如马王堆三号墓出土的《五十二病方》之类，便是这种经方医药学的作品。《后汉书·华佗传》说华佗“精于方药”，荀彧说“佗方术实工”，说明

在当时人看来华佗的身份就是方士，故被后人收入"方术传"中。《隋书·经籍志》云："医方二百五十六部，多有神仙养生之法"，是唐代以前医术和神仙方术相混，外丹方士多通医药，外丹药书（如《石药尔雅》）亦收本草，而本草书亦收外丹药。陈国符先生说："盖外丹术与医术，初无区别，二者分派，疑始自金宋耳"。① 实际上，唐代以后神仙道教的外丹黄白术迅速衰落下去，中医学和中药学便脱离道教的神仙方术而独立出来。魏晋时期，张仲景《伤寒论》因荆州战乱不传，故当时名医如曹歙、张苗辈多遵华佗疗法，以经方派医药学治病。唐宋以后仲景之书复出，发展出完善的五运六气学说，至宋辽金元时期形成具有独立风格的学派，达到祖国医药学的鼎盛时期。

魏晋南北朝的社会是士族政治的社会，那时的医药学也属于士族医药学。范行准先生将医学史的这一阶段称为"门阀与山林医家分掌医权的医学成熟时期"。②陶弘景《本草经集注》云："其贵胜阮德如、张茂先、裴逸民、皇甫士安，及江左葛稚川、蔡谟、殷渊源诸名人等，亦并研精药术；宋有羊欣、王微、胡洽、秦承祖；齐有尚书褚澄、徐文伯、融伯群从兄弟，治病亦十愈其九。凡此诸人，各有所撰用方。"这些人多为当朝权贵及士族子弟。那时门阀士族的子弟知医，能为父母尝膳视药，也算是"孝"的条件之一。再加上当时在战乱中灾疫不断，士族名士又服五石散饵长生药成风，他们于疾病（如当时多患脚气病等）与吃药中学得不少医药知识，促使医药学迅速发展起来。南朝士族名医有范汪、殷仲堪、王珉诸人，王珉为晋丞相王导之孙，擅治伤寒，著有《伤寒身验方》一卷、《本草经》三卷、《药方》一卷。东海徐氏自晋代徐熙起世代为医亘八代之久，与南北朝相始终，后并入隋。士族医家除在门阀者外，尚有在山林的

① 陈国符：《道藏源流考》，中华书局1963年版，下册，第297页。

② 范行准：《中国医学史略》，中国古籍出版社1986年版，第57—96页。

医家，如道教的葛洪、陶弘景和沙门医家于法开、支道存、释慧义、释昙鸾、波斯人胡洽等。山林中的医家以道教医家的社会影响最大，他们将两汉时期的方士医药学发展成道教医药学，在中国医药学史上做出了贡献。

魏晋时期流行的《太平经》、《黄庭经》等，都是道教医药学的著作。例如《太平经》以天地之气来解释病因，认为头疼是天气不悦，足疾是五行气相争，四肢病是四时气不和等，便是道教医学的病因论。道教医学重气，以国家和宫室比喻人体，以养气、爱气来健身。例如葛洪说："故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。"（《地真》）另外，这类医学著作还以五行说和人体的五脏对应，并将身体的各部位都配备身神来管理，把为害人身的疾病以三尸神来代表，都反映道教医家人体观和解剖学的特色。同时，它又有重养生，重预防的特点。葛洪说："是以至人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后"（《地真》）。道教医学是一种社会医学，重视调节人的社会关系和心理因素，有用精神疗法治病的特点和人神交通的巫术倾向。例如《太平经》中"以乐却灾法"、"草木方诀"、"生物方诀"、"灸刺诀"、"神祝文诀"、"知盛衰还年寿法"、"冤流灾求奇方诀"等，基本上反映了道教医学初期的特点。至葛洪时期，道教医学更重视天、地、人三位一体互相关联的思想，同时注意使人的身体和天、地、日、月的周期、频率相适应，以顺四时、调阴阳的方法来增进人体健康。葛洪说："黄帝医经有《虾蟆图》，言月生始二日，虾蟆始生，人亦不可针灸其处"（《抱朴子内篇佚文》）。他所引用的《虾蟆图》即今本《黄帝虾蟆经》，这个医疗思想也很符合现代关于人体生物钟的科学理论。日本学者吉元昭治先生在《道教和中国医学》一文中对道教医学有过专门的论

述。[①] 他认为道教医学是以道教长生不老的教旨为主要目的的医学，其内容由里至外可以划分为三个层次。其中心层次和汤液、针灸、本草等中国传统医学的立足点基本相同，且和服饵、外丹联系在一起。中间层次是导引、调息、却谷、房中、内丹等为增进健康和长生的自我锻炼（肉体的、精神的）方法，和今日气功与太极拳相当，有很强的自力倾向，在广义上和中国传统医学相联系。最外层次是符箓、药签、祝咒、祭祀、斋醮一类具有强烈他力倾向的疗法，将中国传统医学的范围扩展得更广。道教医学的理论基础包括巫的信仰、道家、养生、神仙说、阴阳五行说、精气神的概念、天地人三位一体观、易、五运六气、佛儒二教的影响等种种复杂的要素。

（二）葛洪的医方和仙药

葛洪是魏晋时期著名的道教医药学家，他对医药的研究是面向社会低层群众的，这和门阀医生局限于家族医疗的做法根本不同。据说陈郡（河南淮阳）殷浩（字渊源）为扬州刺史，是士族名流清谈领袖，又为门阀名医，其属下官吏之母有病请他医疗，叩头流血相求方肯允为处方，病愈后即将经方烧掉，恐世人对他以医家视之。这个事实反映了当时社会上视医家为术士，社会地位较低，受儒教思想束缚的士大夫学医不肯为人治病，更无意为发展中国的医药学作出贡献。相比之下，葛洪的道教医药学的社会效益和影响要大得多。葛洪的从祖葛玄早就曾在江南行医，魏晋神仙道教的道士大都是通过为人治病向社会布道的。下层民间道教则专以治病去灾为教旨，甚得社会上贫苦农民的欢迎。实际上医术是道教传播的有利工具，又是道士养生修行的必要条件，道教的发展是不能脱离开医药术的。葛洪说："余见戴霸、华佗所集《金匮绿囊》、

① 载《道教》，第二卷（道教的展开），株式会社平河出版社 1983 年版第 255—310 页。

《崔中书黄素方》及《百家杂方》五百许卷。甘胡、吕傅、周始、甘、[1]唐通、阮南河等，各撰集《暴卒备急方》，或一百十，或九十四，或八十五，或四十六，世人皆为精悉，不可加也。余究而观之，殊多不备，诸急病甚尚未尽，又浑漫杂错，无其条贯，有所寻按，不可即得。而治卒暴之候，皆用贵药，动数十种，自非富室而居京都者，不能素储，不可卒办也。又多令人以针治病，其灸法又不明处所分寸，而但说身中孔穴荣输之名。自非旧医备览《明堂流注偃侧图》者，安能晓之哉？余所撰百卷，名曰《玉函方》，皆分别病名，以类相续，不相杂错，其《救卒》三卷，皆单行径易，约而易验，篱陌之间，顾眄皆药，众急之病，无不毕备，家有此方，可不用医。医多承袭世业，有名无实，但养虚声，以图财利。寒白退士，所不得使，使之者乃多误人，未若自闲其要，胜于所迎无知之医。医又不可卒得，得又不肯即为人使，使腠理之微疾，成膏肓之深祸，乃至不救。且暴急之病，而远行借问，率多枉死矣"(《杂应》)。葛洪批评了那些不肯为寒白退士疗病，有名无实，承袭世业的门阀医家，从劳苦人民的实际需要出发撰《玉函方》百卷，《肘后救卒方》三卷(《晋书·葛洪传》云"《金匮药方》一百卷，《肘后要急方》四卷")。今之《肘后备急方》(即葛洪《救卒方》，后经陶弘景等人整理)确有"便、廉、验"的优点，为一便民的简易疗法手册，据统计所用药约 350 种左右，有植物药约 230 种，动物药约 70 种，矿物及其他药约 50 种。这些药物确是"率多易得之药"，如大蒜、姜、大豆、艾、灶下黄土、食盐、墨、鸡鸭等禽畜及其血、便等，皆"贫家野居所能立办"和贱价有验的方药。

---

① 甘字或为衍文。《葛仙翁肘后备急方序》云："余既穷览坟索，以著述余暇，兼综术数，省仲景、元化、刘、戴《秘要》、《金匮》、《黄素》方……，又见周、甘、唐、阮诸家各作《备急》，既不能穷诸病状，兼多珍贵之药……"足当时有周始、甘胡、唐通、阮炳等人的《备急》方和张机、华佗、戴霸等人的经方，周、甘、唐、阮为四家之姓。

书中还引用了不少当时的成药和方剂，如淮南丸、走马汤、裴公羔、龙牙散之类，同时又记载了一些简便的治疗技术，如灸、熨、烧灼、捏脊、导尿、灌肠、休克急救等。魏晋时期的道教医药学已熟悉了大量本草的药性，并能用之组成方剂有效地治疗常见病和多发病。

然而，道教医药学是以长生成仙为最后目标并和外丹黄白术密切结合的。葛洪说："先服草木以救亏损，后服金丹以定无穷，长生之理尽于此矣"（《极言》）。这说明道教医药学的却病健身是为服丹成仙打基础的。两汉时的方士药学本来就多神仙气，《尚书帝命期》说："神仙之说，得上品者，后天而老；其中品者，后天而游；其下药伏令、昌蒲、巨胜、黄精之类，服之可以延年。"《神农本草经》出现于神仙方士采药炼丹求仙风行的时代，其中有不少"久服通神明不老"（丹砂）的上品仙药，以重养生成仙为特色。葛洪的道教药学承袭了方士药学的特点，将金丹术常用的金石药和具有滋补强壮作用的药品置于突出地位。他说："《神农》四经曰，上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生羽毛，行厨立至。又曰，五芝及饵丹砂、玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙禹余粮，各可单服之，皆令人飞行长生。又曰，中药养性，下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟"（《仙药》）。葛洪的医方和仙药，一部分来源于由他承传的《灵宝经》（即今《太上灵宝五符序》）。《太上灵宝五符序》中列举了许多药名、方剂和入山采药的禁忌，都被他继承下来。葛洪的仙药思想推进了道教医家对延年益寿药的研究，而今《道藏》中收辑了许多延年、健身、防老的医方，在世界医药学中无与伦比，成为我国古代科技史上的一份宝贵遗产。

葛洪的仙药，大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。这是由于道教医学和外丹黄白术本为一体，葛洪以还丹大药为升仙之要，自然非常迷信这些炼丹家常用石药的药理作用。葛洪说："仙药之上者丹砂，次则黄金，次

则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫黄，次则石粘，次则曾青，次则松柏脂……，”同时还例举出其中一些药的采集、鉴别方法和服饵法，如饵云母、雄黄、玉、真珠、金、银之法。葛洪对仙药的排列次序显然出于他的金丹思想，这是一种炼丹家的药学观。

葛洪的第二类仙药是五芝。他说："五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也"(《仙药》)。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为"神草"，盖古人以此为瑞草。按现代医学证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，古人发现这一菌科生物乃医药学上一大贡献。《汉书·艺文志》"神仙家"著录服食书目，有《黄帝杂子芝菌》十八卷，盖汉代已将芝菌作为仙药服食，不过仅为长生的神仙方士习用，尚不是本草中的常用药。魏晋神仙道教重外丹黄白术，故丹砂等石药列为仙药之首，五芝退居其次。然汉末三国时的神仙方士中亦传有饵芝之法，如《魏志·华佗传》裴松之注引《佗别传》云："青黏者，一名地节，一名黄芝，主理五脏，益精气。本出于迷入山者，见仙人服之，以告佗。佗以为佳，辄语阿(樊阿)，阿又秘之。近者，人见阿之寿而气力强盛，怪之，遂责阿所服，因醉乱，误道之。法一施人，多服者，皆有大验。"至葛洪《内篇·遐览》已著录《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》各一卷，而《隋书·经籍志》竟有《种神芝》一卷，看来在隋以前修仙的道士或有人工引种灵芝草的，可知五芝在魏晋南北朝道教药学中甚受重视。葛洪的五芝，皆世间稀有神奇之物，不仅是芝草。其中石芝一项，就包括石象芝、玉脂芝、七明九光芝、石蜜芝、石桂芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝等百二十种矿物，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包

含着的未凝固的天然矿物质。这些天然矿物质被神仙道士视为奇药，显然也是和重视金丹术的思想一脉相承的，其石中黄子、石桂、石硫黄等既为上品金石药又为石芝便是例证。其他除菌芝为灵芝草类菌科生物外，草芝为山林中罕见的奇花异草（如独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、紫珠芝、白符芝、朱草芝、五德芝、龙衔芝等）；肉芝则为万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕一类珍稀动物。还有木芝，或为树脂一类树的分泌物（如飞节芝等），或为树干和树根的寄生物（如木渠芝等），或者是一些珍奇植物（如参成芝，“赤色有光，扣之枝叶，如金石之音”）和稀有蕈类。道书所记芝类语涉怪异，但不可一概视为虚谈。如《太平广记》卷413录自《宣室志》一段讲“地下肉芝”的故事，称兰陵萧逸人，好神仙事，“因治园屋，发地得物，状类人手，肥而且润，色微红。逸人得之惊曰：‘岂非祸之芽？且吾闻太岁所在，不可兴土事。脱有犯者，当有修肉出其下。固不祥也。今果有，奈何？然吾闻，得肉食之，或可以免。’于是烹而食，味甚美。食且尽，自是逸人听视明，力愈壮，貌愈少。发之秃者，皆黰然而长矣；齿之堕者，亦骈然而生矣。”后有道士告知他是食了地下肉芝之故。其实这肉芝便是一种稀有的“太岁菌”，只不过这类生物出土为百年不遇的罕事而已。葛洪所说的五芝，除了道士的误认和故意神化的因素之外，由于千多年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝，今天已不可能将它们一一考明。然而当时道士为寻找五芝认识了许多珍奇生物的药理作用，扩大了祖国本草医药的范围，功不可没。自秦始皇派方士入海寻长生药以来，逐步在道士中形成一种观念，认为在深山密林、大海绝域等人迹罕至的地方生长的一些稀奇古怪的动植物和少为人知的矿物往往会有长生的神效，于是道士争相寻觅这些神秘的仙药。为多数人所不熟悉的五芝便是这类仙药的代表，道士采芝和饵芝的方法也带有神秘的宗教性。葛洪说：“欲求芝草，入名山，必以三月九月，此山开出神

药之月也，勿以山很日，必以天辅时，三奇会尤佳。出三奇吉门到山，须六阴之日，明堂之时，带灵宝符，牵白犬，抱白鸡，以白盐一斗，及开山符檄，著大石上，执吴唐草一把以入山，山神喜，必得芝也"(《仙药》)。除入山当依奇门遁甲等术数而外，采芝和饵芝也要佩符、设醮、行禹步和择日。"凡见诸芝，且先以开山却害符置其上，则不得复隐蔽化去矣。徐徐择王相之日，设醮祭以酒脯，祈而取之，皆从日下禹步闭气而往也。""又采芝及服芝，欲得王相专和之日，支干上下相生为佳"(《仙药》)。这样，采饵五芝本身便成了一套宗教仪式，这种神秘的道教术数起着加强仙药的神秘形象和抬高道士的社会地位的作用。同时，道士寻觅五芝等奇药也是我国在中药养生研究中的推动力量。

葛洪的第三类仙药是一些具有滋补作用的草木药，现代中医常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用。这类药有茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄莲、石韦、楮实、枸杞、天门冬、黄精、甘菊、松柏脂、松实、术、九节石菖蒲、桂、桃胶、胡麻、柠木实、槐子、远志、五味子等，大致是《神农本草经》中有滋补强壮作用的植物药。据葛洪说，这类药"凡三百余种，皆能延年，可单服也"(《仙药》)，并举例说明这些药的发现多是集中一些长寿老者的服食经验而来。古代有人(如八公)服了这类药，结果产生神效，如"韩终服菖蒲十三年，身生毛，日视书万言，皆诵之，冬袒不寒。""赵他子服桂二十年，足下生毛，日行五百里，力举千斤。移门子服五味子十六年，色如玉女，入水不沾，入火不灼也。楚文子服地黄八年，夜视有光，手上车弩也。林子明服术十一年，耳长五寸，身轻如飞，能超逾渊谷二丈许。杜子微服天门冬，御八十妾，有子百三十人，日行三百里。任子季服茯苓十八年，仙人玉女往从之，能隐能彰，不复食谷，灸瘢皆灭，面体玉光。陵阳子仲服远志二十年，有子三十七人，开书所视不忘，坐在立亡"(《仙药》)。这样，道教药学将草木药的医疗作用神

化成仙药，而神丹金液则是仙药的极点。葛洪认为仙药虽有延年的奇效，但只有服神丹才能达到道教不死成仙的最高境界，据说连服草木药得神效的八公最后也是合神丹金液而升太清的。然而，这些有滋补强壮作用的植物药的发现本身具有重大的科学意义。现代学者用电子计算机筛选出 30 种具有滋补强壮作用的中药，其中绝大部分包含在葛洪例举出的草木类仙药之内。①

葛洪的药学理论和他的道教神学体系是相辅相成的，不仅采集五芝有一套宗教仪式，而且服食仙药也按阴阳五行学说和六壬星命之术规定了许多禁忌。葛洪说："按《玉策记》及《开明经》，皆以五音六属，知人年命之所在。子午属庚，卯酉属已，寅申属戊，丑未属辛，辰戌属丙，巳亥属丁。一言得之者，宫与土也。三言得之者，征与火也。五言得之者，羽与水也。七言得之者，商与金也。九言得之者，角与木也。若本命属土，不宜服青色药；属金，不宜服赤色药；属木，不宜服白色药；属水，不宜服黄色药；属火，不宜服黑色药。以五行之义，木克土，土克水，水克火，火克金，金克木故也"(《仙药》)。以上种种，充分反映出道教医药学的神秘特色.

(三)葛洪在医学史上的贡献

我们已对葛洪的道教医药学在中国医学史上的地位和贡献作了说明，然而葛洪的贡献还不止这些，他在《肘后备急方》中对一些疾病和治疗方法的记述有的成为医学史上的世界记录。他用水银软膏治疗癣疥恶疮以及用水银制剂配利尿药方治疗大腹水肿等，

---

① 薛愚主编《中国药学史料》(人民卫生出版社1984年版)第113页云：苏联学者用电子计算机对东方医学复方及其成分进行了科学研究，按"出现指数"、"药理指数"、"治疗指数"及"累计指数"等指标筛选出最有价值的30种中药，有茯苓、地黄、人参、麦冬、北五味子、姜、枣、东当归、枸杞、山药、黄耆、菟丝子、天门冬、远志、黄芩、香附等。

还有对中药剂型的某些改进（如用青蒿绞汁服用治疟疾病），都在中医药学中有开创性的意义。葛洪对某些传染病的认识和治疗，在世界传染病学研究中也是最早的。下面，我们再具体说明葛洪这些在医学史上的重大贡献。

（1）葛洪在《肘后备急方》中对天花病作了世界上最早的记录。现在发现最早的天花病例是三千多年前埃及国王亚麦塞斯(Rameses)五世的木乃伊，他的身上有天花的瘢痕，是40岁时患天花去世的。而后天花经红海传至印度，天花病传入我国大约在西晋时期。晋太安二年张昌、石冰领导农民起义时发现天花病（初名"赤斑病"，后又称"豌豆疮"，唐时有简称"豆疮"的），葛洪则谓"于南阳击虏所得，乃呼为虏疮。"《肘后备急方》卷二云："比岁有病时行，仍发疮头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆戴白浆，随决随生。不即治，剧者多死；治得差后，疮瘢紫黑，弥岁方灭。"葛洪对天花的症状、体征和病程有如此详细的认识，在医学史上是最早的。比葛洪晚两个世纪之后欧洲的一些基督教神父才对天花病有模模糊糊的认识。

（2）关于急性黄疸性肝炎的记录和对肺结核传染性的认识。《肘后备急方》卷二云："比岁又有虏黄病，初唯觉四体沉沉不快，须臾见眼中黄，渐至面黄及举身皆黄。急令溺白纸，纸即如蘖染者，此热毒已入内，急治之。"又载多条"治卒发黄疸诸黄病方"，大致也属于肝胆系统的炎症及其他出现黄疸体征的疾病。

《肘后备急方》称结核病为"尸注"、"鬼注"，其卷一云："尸注鬼注病者，葛云即是五尸之中尸注，又挟诸鬼邪为害也。其病变动乃有三十六种至九十九种，大略使人寒热淋沥，恍恍默默，不的知其所苦而无处不恶，累年积月，渐就顿滞，以至于死。死后复传之旁人，乃至灭门。觉此候者便宜急治之方。"这就把肺结核的症状、传染性和危害讲得很清楚。结核病又称"骨蒸"、"传尸"，唐武德中，

关中流行骨蒸病，又有苏游的《玄感传尸方》和崔知悌《骨蒸病灸方》传世。

（3）恙虫病的记载，亦最早见于《内篇》和《肘后备急方》。葛洪说："又有沙虱，水陆皆有，其新雨后及辰暮前，跋涉必著人，唯烈日草燥时，差稀耳。其大如毛发之端，初著人，便入其皮里，其所在如芒刺之状，小犯大痛，可以针挑取之，正赤如丹，著爪上行动也"（《登涉》）。沙虱就是恙虫，其幼虫叫恙螨，有数百种，仅有颜色发红的红恙螨传染恙虫病。《肘后备急方》卷七云："初得之，皮上正赤如小豆黍米粟粒，以手摩赤上，痛如刺。三日之后令百节强疼痛，赤上发疮。此虫渐入至骨则杀人。"这种恙虫病是以东方立克次体为病原体的急性传染病，恙螨是这种病原体传染的媒介。医学史上一向认为恙虫病是日本人桥本伯寿在1810年首先发现的。葛洪在一千六百七十年前就对恙虫病的传染媒介、传播方式和症状有如此详细的认识，不能不说是一个奇迹。

（4）世界上最早把脚气病作为一种独立的疾病来认识的，也是晋代的葛洪。《肘后备急方》卷三云："脚气之病，先起岭南，稍来江东，得之无渐或微觉疼痹，或两胫小满，或行起忽弱，或小腹不仁，或时冷时热，皆其候也。不即治，转上入腹，便发气，则杀人。"自永嘉南渡，北方来的士族多患脚气，而南北朝时治疗脚气病的医家甚多。脚气病亦分多种，其中称为"风毒"的，多是"丝虫病"所致，并非全为缺乏维生素B引起的。

（5）《肘后备急方》中记载的"治卒为猘犬所咬毒方"中以毒攻毒的疗法，是世界上以免疫法治病的先驱。葛洪讲"杀所咬犬，取脑傅之，后不复发"，即把狂犬杀掉，以含有狂犬病毒的犬脑预防接种，采取"以毒攻毒"的方法治疗狂犬病。葛洪还注意到了狂犬病的潜伏期，"凡猘犬咬人，七日一发，过三七日不发则脱也。要过百日，乃为大免耳"，这和现代医学认为狂犬病潜伏期一般在九十日

以内的说法一致。葛洪以带有狂犬病源微生物的犬脑治疗狂犬病，和法国科学家巴斯德取狂犬脑制成疫苗的接种法在原则上也是相同的。

此外，《肘后备急方》中还有用药物灌肠和腹腔穿刺的方法疗病的记载以及大量对中风、猝死、中毒、缢死、急腹症的急救经验。他还多次描述了江南水虫射工的特征（即半翅目昆虫中田鳖），说明他对危害人体的古代昆虫也有细微的观察，其中对中水毒、中溪毒的描述很可能是古代江南血吸虫病的记载。他在《肘后备急方》中首次记载了下颌关节脱位的复位方法，并提出用竹片作大小夹板的外固定法，都显示了我国骨伤科治疗学的成就。葛洪在《内篇·至理》中谈到当时的医疗水平，"越人（扁鹊）救虢太子于既殒，胡医活绝气之苏武，淳于（仓公）能解颅以理脑，元化（华佗）能刳腹以浣胃，文挚愆期以瘳危困，仲景（张机）穿胸以纳赤饼"；并介绍了医家丰富的药学知识，"理中、四顺，[1]可以救霍乱；款冬、紫苑，可以治咳逆；萑芦、贯众之煞九虫；当归、芍药之止绞痛；秦胶、独活之除八风；菖蒲、干姜之止痹湿；菟丝、苁蓉之补虚乏；甘遂、葶苈之逐痰癖；括蒌、黄莲之愈消渴；荠苨、甘草之解百毒；芦如、益热之护众创；麻黄、大青之主伤寒。"以上说明，魏晋时期我国医药学已有相当高的水平，葛洪在医药学史上也具有重要的地位。至今，道教医药学还是一个有待我们继续开发和研究的宝库。

第三节 气 功 修 炼

气功之名，乃后世武术家所立，[2]今人用来泛指一切以调整自

---

① 理中、四顺为古代中成药理中丸和四顺汤。《肘后备急方》"治卒霍乱诸急方第十二"云："余药乃可难备，而理中丸，四顺，厚朴诸汤，可不预合，每向秋月常买自随。"

体的精、气、神为目的的吐纳导引之术，包括静功、动功、内养功、硬气功、站桩功、瑜伽功、道教和佛教气功乃至武术家的太极拳类气功等众多的名目。其实现代所谓气功，皆由中国古代之行炁导引之术演变而来。《庄子·刻意》云："吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。"古人称"吹呴呼吸，吐故纳新"为行炁，"熊经鸟申"之配合动作谓导引。此外古代尚有服气、存神、守一、胎息、内丹、雷法等修炼方术，皆可归结在气功的范畴之内。

葛洪的神仙道教虽说以炼丹砂石药为成仙的阶梯，实际上仍以气功的修炼作为延年长生的基本功。气功以人体的精、气、神为生命的三大要素，仙家称为"三宝"，三宝衰竭则病死，旺盛则康健。精、气、神又有先天的元精、元气（真气）、元神和后天的交感之精、呼吸之气、思虑之神（即识神）的区别。精、气、神（包括先天、后天）之间互相依存、互相制约，维持着生命的存在。人体分形、气、意（神）三个层次，气功的修炼，就是从联系形神的中介——气入手，进而把精、气、神当作修炼的对象，达到形神双修的目的。修炼之义有二，一是修养，即修真养性，使先天的元精、元气、元神不致亏损；二是锻炼，即通过炼习各类功法，使后天的精、气、神返还为

---

② 今人所谓气功，古人称为行炁、气法或气术，道教中亦称为内丹，然翻检古道书，亦偶见"气功"一词。如《云笈七签》卷60载《中山玉柜服气经》谓："论曰，气功妙篇，气术之道数略同，专其精道，则世一二，且诸门咽气，或功繁语暗，理叙多端。"《云笈七签》卷59载《延陵君修养大略》中桑榆子注曰："此言无可救者，只谓气功已晚，自我之事不及矣。"又据马济人《中国气功学》云，托名许逊的《净明宗教录》中亦有提到"气功"的文字，清末出版的《元和篇》中有《气功补辑》一章。余存有中华书局1915年出版的尊我斋主人著《少林拳术秘诀》，其第一章谓"气功阐微"，足见气功之名早已在清末武术家中流传。国内1956年在政府领导人支持下创建北戴河气功疗养院，1957年又出版了刘贵珍的《气功疗法实践》，遂使气功之名大行于世。实际上将行炁之道沿用武术家的熟语称为"气功"并不确切，然而气功的概念既已为国内外所共知，笔者也只好从俗。

先天，逐步积精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道，至于道教气功的最高境界。值得注意的是，道教气功的理论和《黄帝内经》为代表的中医学不尽相同。例如在阴阳学说方面，中医主张人体应“阴平阳秘”，而道教气功则主张应阳长阴消，将人炼成纯阳之体。在经络学说上道教气功家特别重视任督二脉，认为人的经络后天中断了，先天原是连通的，因而要经过修炼气功使后天之体返回先天之体，让气在经络中畅通运行。晋代的道教气功中，已紧紧抓住精、气、神这三大要素进行修炼。葛洪说：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”（《论仙》），便是修炼精、气、神的入手法门。因为人不能恬愉澹泊，则识神用事，于是好恶心生，是非心生，名利心生，色欲心生，乃至神智昏乱，气息不定，精气流溢，后天之精、气、神动摇，伤及先天，人便会衰损速死。所以气功修炼之要，首先在于静定，人能恬静无欲，则识神退位，元神自生，于是心静而神凝，神凝则气聚，气聚则精生。由此看来，葛洪关于导引、行气、胎息、存神、守一的修仙方术，实是修炼精、气、神的道教气功功法。我国的道教内丹功法是自唐代外丹术败落，道教南北宗兴起之后才臻于完善的。我们剖析葛洪的气功功法，可以增加对早期道教气功面目的认识。

（一）辟谷和服气

辟谷和服气，是中国气功较原始的功法，盖由最初寻找仙药的服饵派转化而来。古人以为服饵芝、玉、菊、术等珍奇清香之物，可以除秽轻身，进而想到更加轻浮的气，便兴起服气（或称食气）的方术。古代方士认为人食五谷杂粮，在肠中变成粪便（秽浊之物），这就是食谷不能成仙的原因，必须以不产生秽物的气来代替它。从先秦到汉代的方士中间形成了一种信念，认为“食水者善游能寒，食土者无心而不息，食木者多力而拂，食草者善走而愚，食桑者有

丝而蛾，食肉者勇敢而悍，食谷者智慧而巧，食气者神明而寿，不食者不死而神”（《大戴礼记·易本命》）。先秦方士认真模仿起庄子所说的那种“不食五谷，吸风饮露”（《逍遥游》）的姑射神人的生活，并受到汉初张良的提倡，辟谷、服气之术便成了气功家修炼的内容。

屈原《楚辞》说：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除”（《远游》），这是先秦“食气”法的记载。然而人咽气不能只吸而不呼，方士们为了加强食气的作用，又有闭气咽津法出现。《黄帝内经素问》云：“所有自来肾有久病者，可以寅时面向南，净神不乱思，闭气不息七遍，以引颈咽气顺之，如咽甚硬物，如此七遍后，饵舌下津令无数”（《遗篇·刺法论》）。魏晋时期的胎息法，就是从秦汉时的闭气咽津法演化来的。在汉末魏晋的神仙道教中，虽然道士们早已懂得意守丹田的行气法，但辟谷和服气的功法仍流行。《内篇·遐览》载有《食日月精经》、《食六气经》各一卷，便是道士中流传的服气方书。《后汉书·方术传》记载：“(郝)孟节能含枣核，不食可至五年十年。又能结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日半年”。据曹植说：“余尝试郄俭，绝谷百日，躬与之寝处，行步起居自若也”（《辩道论》）。可知在汉末曹操召致的方士集团中，就有行辟谷、食气之术的人。

葛洪在《内篇·杂应》中，例举了许多魏晋时行辟谷、食气术的道士及他们的方法。据他说，辟谷“近有一百许法，或服守中石药数十丸，便辟四五十日不饥，练松柏及术，亦可以守中，但不及大药，久不过十年以还。或辟一百二百日，或须日日服之，乃不饥者。或先作美食极饱，乃服药以养所食之物，令不消化，可辟三年。欲还食谷，当以葵子猪膏下之，则所作美食皆下，不坏如故也”。葛洪对这类辟谷之术信之不疑，他说：“余数见断谷人三年二年者多，皆身轻色好，堪风寒暑湿，大都无肥者耳”。其中“有冯生者，但单吞

气，断谷已三年，观其步陡登山，担一斛许重，终日不倦。又时引弓，而略不言语，言语又不肯大声。问之云，断谷亡精费气，最大忌也"。看来魏晋时道士真有实行辟谷之术者，这些人能否辟谷二年三年虽未可知，但据葛洪记载辟谷的人大多羸瘦身轻；怕亡精费气而不敢高声大语；而且并非绝对不准进食，除了不食五谷之外还可食些药、枣和饮水及酒等。① 当时辟谷成功的人都是要兼行服气之术的。服气的方法是："或食十二时气，从夜半始，从九九至八八七七六六五五而止。或春向东食岁星青气，使入肝；夏服荧惑赤气，使入心；四季之月食镇星黄气，使入脾；秋食太白白气，使入肺；冬服辰星黑气，使入肾。又中岳道士郗元节食六戊之精，亦大有效。假令甲子之旬，有戊辰之精，则竟其旬十日，常向辰地而吞气，到后甲复向其旬之戊也"。"或思脾中神名，名黄裳子，但合口食内气，此皆有真效"。这时的服气之术已经和汉代的干支术数乃至《黄庭经》的存思身神法结合了起来。

魏晋时期，随着道教对养生延年方术研究的不断深入，先秦时形成的辟谷、食气的旧观念受到了挑战。葛洪说："道书虽言欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓。又云，食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食谷者智而不寿，食气者神明不死。此乃行气者一家之偏说耳，不可便孤用也"（《杂应》）。葛洪从道教的修炼实践中认识到，断谷的人只可息肴粮之费，并不能长生不死；而那些吞气

---

① 据《人民日报》1988年1月7日第三版报道：《麻城农家女十年粒米未进言行自如》，谓湖北麻城市熊家铺区月形塘村25岁姑娘熊再定，于15岁时突染重病，生命脱险后竟不复吞咽食水，近十年粒米未进，但令人惊异的是，她卧床八年后竟能独立走路，做些家务活，谈笑自如。同济医科大学附属协和医院的专家认为，这是人类生存史上的罕事，医学领域里又多了一个未知数。其实国内外这类报道早已有之，由此可知人类不食谷而生存绝非不可能之事。有的现代气功师认为辟谷现象乃是气功修炼到一定阶段人体所产生的正常生理反应，有防病却病之功，也有在练功过程中自发辟谷百日的报道。看来道教气功中的辟谷之术，仍有探讨余地。

服符饮神水辈，体力也不能负担劳作，从而否定了道书上流传的辟谷食气可以长生不死的旧观念。其实汉末魏伯阳就曾批评“食炁鸣肠胃，吐正吸新邪”，最后不但不能长生，而且“遽以夭命死，腐露其形骸”。魏伯阳是长生仙术的改革家，在气功方面他对房中术、食气、存神、历藏法等一概摒弃，倡导一种安静虚无、抱一不舍、修炼丹田元气的清静功法，称作“引内养性”。《周易参同契》的气功直到唐宋时期才引起人们注意，为道教内丹功法的完善作出贡献，被尊为内丹丹经之祖。葛洪却是魏晋道教神仙方术的集大成者，他对前人的各类气功功法分别轻重地加以综合，对过去形成的仙学观念也有沿有革。葛洪并不一概否定辟谷和服气，但他扬弃了前代方士专以辟谷求仙的旧观念，认为道书上那些“欲得长生，肠中当清”的权威信条也不过是行气者一家的片面之词。葛洪这一观念的变化无疑对魏晋道教气功的发展起了推动作用。

值得注意的是，葛洪还在古代辟谷、服气的基础上演化出一种气功功法——龟息法。葛洪援引颍川陈仲弓《异闻记》上的故事，说战乱时一人将幼女弃于古冢中，女在冢中效大龟“伸颈吞气”，三年竟不死（见《对俗》）。又云此法乃郄俭所传，“城阳郄俭少时行猎，坠空冢中饥饿。见冢中先有大龟，数数回转，所向无常，张口吞气，或俛或仰。俭亦素闻龟能导引，乃试随龟所为，遂不复饥”（《抱朴子内篇佚文》）。龟息法将导引和吞气结合起来，以伸颈俯仰回转等动作配合呼吸锻炼形体，当确有强壮健身的作用。

（二）导引

导引即导气和引体，是一种把吐纳、调息和体操、按摩等运动肢体的动作结合起来的健身术，有如现在的“动功”。古人以为导气令和，引体令柔，有促进气血循环的健身之效。我国导引之术，渊源甚古，据说远在四千多年前的尧舜氏族部落时代，我国中原地

区，天多阴雨，洪水泛滥，因潮湿阴冷而使人筋骨蜷缩生病，先民以舞蹈舒展肢体，便是最初的导引。古字巫、舞相通，远古时巫在祭神疗病时都要配合舞蹈动作。“昔阴康氏，次葛天氏，元气肇分，灾沴未弭，民多重腿之疾，思所以通利关节，是始制舞。”（《帝王统录》引《教坊记》）当时流行风湿性的关节病，“民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之”（《吕氏春秋·古乐》）。这时，不仅巫为疗病而教人舞蹈，先民在巫的带领下在祭祀鬼神祖先时也有模仿禽兽的动作跳舞的习惯。这种以舞蹈动作促进健康的导引术，便是原始的气功，可见气功修炼术也源于古老的巫史文化。原始的导引气功一开始就是古人防病治病的一种手段，《黄帝内经素问·异法方宜论》讲古时中央一带地平而湿，“故其病多痿厥寒热，其治宜导引按蹻，故导引按蹻者，亦从中央出也”，这种说法同古书上关于当时中原地区因潮湿致病而作舞的记载相合。按蹻为跷足按摩，也是导引术的一种。按摩是自我折按肢体或请别人推拿皮肉，《孟子·梁惠王上》有“为长者折枝”的话，折枝即按摩，足见战国时按摩术早已盛行。《汉书·艺文志》载有《黄帝杂子步引》十二卷及《黄帝岐伯按摩》十卷；《抱朴子·遐览》中亦有《导引经》十卷、《按摩经》和《观卧引图》一卷，这是当时记述导引术的学术专著。

早期的气功，并不流行静坐的姿式，而是以导引动作为主。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛画《导引图》，绘有四十多幅各种姿式的导引动作。图中人物多着庶民衣冠，男女老少均有，反映了汉代导引术广泛普及。有些图象注明“引聋”、“引膝痛”等字样，说明当时的导引术大多是用来治病的。图中导引的姿式有的模仿熊、狼、龙、鹤等禽兽动作；有的双目微闭、身体放松，作调息、入静、精神内守状，说明当时导引已逐步和长生术相融合。葛洪说：“知龟鹤之遐寿，故效其导引以增年”（《对俗》），可知汉代道士模仿龟、鹤、熊、鹿等俗传长寿动物的动作，是把导引用作延年长生的神仙

方术。《后汉书·华佗传》云:"古之仙者,为导引之事,熊颈鸱顾,引挽腰体,动诸关节,以求难老。吾有一术,名五禽之戏:一曰虎,二曰鹿,三曰熊,四曰猿,五曰鸟。亦以除疾,兼利蹄足,以当导引。体有不快,起作一禽之戏,怡而汗出,因以著粉,身体轻便而欲食"。华佗五禽戏是祖国气功中的宝贵遗产,当时便引起葛洪的重视,他说:"有吴普者,从华佗受五禽之戏,以代导引,犹得百余岁"(《至理》)。近年发现广州民间流传一种气功,当气功师依一定姿式站立入静时,静极生动,竟会自发地作出虎、鸟、熊、猿、鹿的五禽戏,而五禽戏的自发出现和祖国医学五行学说中五脏、五志的生克关系完全对应,这种功法被现代气功家整理成"自发五禽戏动功",用于治病健身,甚得奇效。① 看来五禽戏是人体内部气血运行机制的外部表现,有很高的科学价值。这个功法为动功功法之祖,实际上我国名震中外的少林拳术,亦源于华佗五禽戏。过去人称少林拳式,为达摩禅师所创,今考其拳式以五拳为最著,曰龙拳、虎拳、豹拳、鹤拳、蛇拳,盖气功家将内家之五禽戏,演变为外家的技击之术,不过略为变通而已。② 看来道教对中国武术的发展贡献颇大,而道教气功师(如武当派张三丰)则多为内家拳术的祖师,诸如民间流行的"易筋经"、"八段锦"、"十二段锦"乃至太极拳,皆是由古代导引术演化而来。

关于导引术的健身理论,华佗说得很清楚:"人体欲得劳动,但不当使极耳。动摇则谷气得消,血脉流通,病不得生,譬犹户枢,终不朽也"(《后汉书·华佗传》)。"流水不腐,户枢不蠹"的养生之喻,早见于《吕氏春秋·尽数篇》。《云笈七签》卷三十六"玄鉴导引法"载:"抱朴子曰,道以为流水不腐,户枢不蠹,以其劳动故也。若夫绝坑停水,则秽臭滋积;委木在野,则虫蝎大半。真人远取之于物,近

① 梁士丰:《自发〈五禽戏〉动功》,广东人民出版社1981年版。

② 尊我斋主人:《少林拳术秘诀》,北京市中国书店,1984年影印,第112页。

取之于身，故上天行健而无穷，七曜运动而能久，小人习劳而湛若，君子优游而易伤，马不行而脚直，车不驾而自朽。导引之道，务于详和，俛仰安徐，屈伸有节。导引秘经，千有余条，或以逆却未生之众病，或以攻治已结之笃疾，行之有效，非空言也。”华佗和葛洪的这个观点和现代的体育思想十分相符。

道教养生家认为眼、耳、齿的功能退化是人体衰老的标志，因此葛洪特别注意用导引术配合医药防治眼、耳、齿的衰老。

（1）坚齿之道。葛洪说：“能养以华池，浸以醴液，清晨建齿三百过者，永不摇动”（《杂应》）。《颜氏家训·养生篇》云：“吾尝患齿摇动欲落，饮食热冷，皆苦疼痛。见《抱朴子》牢齿之法，早朝叩齿三百下，为良行之，数日即平愈，今恒持之。此辈小术，无损于事，亦可修也”。看来每日早晨叩齿咽津的方法，对牙齿是有保健作用的。

（2）聪耳之道。葛洪说：“能龙导虎引，熊经龟咽，燕飞蛇屈鸟伸，天俛地仰，令赤黄之景，不去洞房，猿据兔惊，千二百至，则聪不损也”（《杂应》）。这种模仿龙、虎、熊、龟、燕、蛇、鸟、猿、兔的导引术，和华佗的五禽戏思想相通，葛洪以为通过导引炼形，使精血充盈，肾气旺盛，耳朵自然听力变好。

（3）明目之道。葛洪说：“能引三焦之升景，召大火于南离，洗之以明石，熨之以阳光，及烧丙丁洞视符，以酒和洗之，古人曾以夜书也。或以苦酒煮芜菁子令熟，曝干，末服方寸匕，日三，尽一斗，能夜视有所见矣。或以犬胆煎青羊、斑鸠、石决明、充蔚百华散，或以鸡舌香、黄莲、乳汁煎注之。诸有百疾之在目者皆愈，而更加精明倍常也”（《杂应》）。这是以导引除三焦之热，并服以含维生素和有清热解毒明目之功的药剂，可以健眼和疗目疾。

导引是气功中的炼形之术，通过导引炼形使精气旺盛，心神舒畅，达到健身益寿的目的。《抱朴子别旨》云：“夫导引不在于立名

象物”，“或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立，或踯躅，或徐步，或吟，或息，皆导引也”。① 葛洪把导引术当作一种利关节，行血气，祛病健身之术来提倡，有力地促进了道教气功的发展。

（三）行气*

《太上混元真录》云："行气一名炼气，一名长息"，在道教方术中它是吐纳、调息、胎息等呼吸功法（包括服气）的总称。《庄子·大宗师》云："古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉"。这说明至少战国时期已有人在气功修炼中达到相当高的水平，这种行气术比最初的服气术功法要先进得多。天津历史博物馆珍藏有一件带有精巧铭文的传世玉器，呈十二面棱柱状，中空，顶端未透。该器为青玉质，重118克，通高5.2厘米，底径3.4厘米，器身下部有一穿孔与中空部相连，内壁顶端粗糙，外面抛光，除铭文外别无纹饰。（见附图）其铭文曰："行气，吞则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几舂在上，地几舂在下。顺则生，逆则死"。根据其篆文雕刻和行文规律，多数专家将这件玉器铭文推断为战国时期的作品。郭沫若先生认为这件玉器"可征战国时代确实有这一派讲究气功的养生家"。② 汉代哲学，各派都以气的学说立论，这也促进了气功理论的发展。葛洪说："夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也"（《至理》）。他以汉代哲学的气化宇宙说奠定了气功理论的基础。依据这种气功理论，人生活在大气中，气又充塞于人的身体之内，人的生命，须靠气来维持。人体外的

---

① 载台湾艺文印书馆影印《正统道藏》，47册，第37817页。

② 郭沫若：《古代文字之辩证的发展》，载《考古》，1972年第3期第9页。

* "气"字在道书中多写为"炁"，故行气又云行炁。古道书中仅把它当修道的专用字使用，和气意思相同。后世内丹家则以炁专指人体的先天元气。



带有行气铭文的传世玉器

气，是呼吸之气（凡气），而人身中，则有真气（元气），行气者要呼吸后天的凡气，以培植人体内先天的真气，人体真气旺盛，则精力自强，百病自消。真气在人身中，要循经络运行，气功家在行气时以意领气，顺其自然地控制真气的运行。汉代气功已有人试行庄子所说的古之真人的行气之术，董仲舒讲“天气常下施于地，是故道者亦引气于足”（《春秋繁露·循天之道》），就是将真气运行到足底涌泉穴的情况。同时，汉代也有“气沉丹田”的行气法，据荀悦记载：“邻脐二寸谓之关，关者所以关藏呼吸之气，以禀授四时也，故长息者以关息……，至于以关息而气衍矣，故道者常致气于关，是谓要术”（《申鉴·俗嫌》）。关即关元，道士称为丹田。皇甫谧《针灸甲乙经》云“石门，三焦募也，一名利机，一名精露，一名丹田，一名命门，在脐下二寸”。《黄庭经》云“丹田之中精气微”；“回紫抱黄入丹田”；“呼吸庐间入丹田”等，是“丹田”一语在魏晋时道书中已经通用，且流传有三丹田之说。葛洪在《内篇·地真》中说人体“脐下二寸四分”为“下丹田”，“心下绛宫金阙”是“中丹田”，人两眉间却行三寸为“上丹田”。“丹田”一词的出现，说明魏晋时的道士已开始将体内的行气之术和体外的炼丹术作比附了，这预示着道教内丹术的发轫。那时道士可用“以意领气”的行气法治病，“凡行气欲除百病，随所在作念之，头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时（气）至时，便自消矣”（《养性延命录》）。古代气功家除行气为自己治病之外，还认为学道养气者，至足之余，能以气与人，谓之“布气”。据《晋书·艺术列传·幸灵传》载：“吕猗母皇氏，得痿痹病十有余年，灵疗之，去皇氏数尺而坐，瞑目寂然。有顷，顾谓猗曰：‘扶夫人令起！’猗曰：‘老人得病累年，奈何可仓卒起邪？’灵曰：‘但试扶起。’于是两人夹扶以立，少选，灵又令去扶，即能自行，由此遂愈。”这是晋代气功家幸灵用布气的方法给吕猗的母亲皇氏治愈痿痹病的例子，描述得活灵活现。葛洪也说：“吴有道士石春，每行气为人治病”

《杂应》),这大概是古代将真气发放到体外给别人治病的记载。

葛洪说:“虽云行炁,而行炁有数法焉。”“故行炁或可以治百病,或可以入瘟疫,或可以禁虎蛇,或可以止疮血,或可以居水中,或可以行水上,或可以辟饥渴,或可以延年命。其大要者,胎息而已。得胎息者,能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣。初学行炁,鼻中引炁而闭之,阴以心数至一百二十,乃以口微吐之,及引之,皆不欲令己耳闻其炁出入之声,常令入多出少,以鸿毛著鼻口之上,吐炁而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数,久久可以至千,至千则老者更少,日还一日矣”(《释滞》)。葛洪认为魏晋时期道教中流传的行气法虽有多种,但以胎息为代表。根据当时的气功理论,认为婴儿初生时以脐和母体相联,故脐是人体的生身受命之处,所以道士便把真气聚于人的脐下二寸,谓之气沉丹田,并在气功修炼时把丹田当作“意守”的部位。更进一步,又模仿胎儿以脐呼吸,如在胞胎之中,这是道教返元归根的思想。道士以为人能返回婴儿的先天呼吸,真气自然旺盛,凡气(阴)消退,成为纯阳(元气)之体,便能与道融合为一体,合真成仙了。胎息法在今天看来还是一种上乘气功,即现代气功中的“体呼吸”法,葛洪详细地阐述了这种气功循序渐进的修炼方法。同时,葛洪还介绍了以胎息法行气时的注意事项,例如:行气当以生气之时,勿以死气之时;要安静少躁;禁恚怒,防止气乱和发欬;不要多食,勿食生菜肥鲜之物,以免气强难闭;以房中术节制房事(见《释滞》)。以上这些,也是现在气功家炼功时还要遵守的禁忌事项。

值得注意的是,葛洪还在《内篇·微旨》中用隐语给出一段气功修炼的口诀。原文如下:

> 或曰:“愿闻真人守身炼形之术”。抱朴子曰:“深哉问也。夫始青之下月与日,两半同升合成一。出彼玉池入金室,大如弹丸黄如橘,中有嘉味甘如蜜,子能得之谨勿失。既往不追身

将灭，纯白之气至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘。此先师之口诀，知之者不畏万鬼五兵也”。

这段话在《云笈七签》卷五十六“元气论”一节中有注引，云此口诀出自《九皇上经》。这段口诀大意是说人在气功修炼时，以两目存日月并内视丹田（《黄庭内景经》云“出日入月呼吸存”，谓常存日月于两目，使光与身合，则通真矣），然后吞口中津液，引入心室之中（《云笈七签·元气论》注云：“心室者，神之舍，气之宅，精之主，魂之魄。玉池者，口中舌上所出之液。液与神气一合，谓两半合一也”）。这时以津液化为元精，元精与元气、元神相合，结成大丹（元气团）。其形如弹丸，色如橘。由于胸中气聚，使人口中有甘如蜜的感觉（《云笈七签·元气论》注云：“但能养精神，调元气，吞津液，液精内固，乃生荣华。喻树根壮叶茂，开花结实，胞孕佳味，殊异常品”）。然后，再对这一聚集起来的元气团培植温养慎勿丧失，使其化为一股纯白之气沿任督脉运行，最后复归于命门和丹田之中（《黄庭外景经》云：“上有黄庭下关元，后有幽阙前命门，呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根，审能修之可长存”，与此意相通）。①这是一种以存思和服炼口中津液相配合的行气法，其气聚丹田穴结成“大如弹丸黄如橘”的“中丹”（“中丹煌煌独无匹”）的功法，已和后世道教的内丹术接近。葛洪在《内篇·遐览》中已收有《黄庭经》，他记述的这段口诀是在以存神炼气为主的《黄庭经》基础上将气功修炼的水平更提高一步。

（四）存思和守一

存思，又作存想，司马承祯《天隐子》云：“存，谓存我之神；想，

① 北京白云观道教协会研究室王沐先生曾来信对葛洪这段口诀谈了意见，认为此丹法和《黄庭经》相通。

谓想我之身。"葛玄《五千文经序》云:"静思期真,则众妙感会;内观形影,则神气长存。"(《三洞珠囊·坐忘精思品》引)魏晋时流传的道书《太平经》、《黄庭经》中列举出许多有姓字服色的身神,便是这种气功存思的对象。汉代流传下来的守一之法,本来就是一种内观、冥想的功夫,也和这种存思气功密不可分。陆游诗云:"存神止虑自长年,黄老遗书汉尚传。"(《剑南诗稿·秋思》)盖汉人以为存精神,省思虑,专一致诚,自会延年益寿。魏晋时便由此发展出一种存思气功,以存日月星辰和五脏六腑之神为主,《黄庭经》就是这种存思气功的专著。魏晋时期我国气功由汉代的养形之术逐步转为晋代的养神之术,可能和受佛教影响有关。佛教修神而不修形,促使道教也抬高了神的地位,出现了晋代上清派的存思气功。《老君西升经》曰:"伪道养形,真道养神,通此道者,能亡能存"(《云笈七签》卷三十五"至言总养生论"引),反映了魏晋时期的气功思想。葛洪的《内篇·地真》卷,就反映出当时的气功思想由养形向养神转化的趋势。当然,道教的存思气功和佛教的宗教思想并不相同,它是一种用存思守一来集中和控制自己意念力的修炼方法。

葛洪在《地真》卷中谈到魏晋时存思气功的流行情况,说"吾闻之师云,道术诸经,所思存念作,可以却恶防身者,乃有数千法。如含影藏形,及守形无生,九变十二化二十四生等,思见身中诸神,而内视令见之法,不可胜计,亦各有效也。然或乃思作数千物以自卫,率多烦难,足以大劳人意。若知守一之道,则一切除弃此辈,故曰能知一则万事毕也"(《地真》)。他在这些存思气功中,尤对自汉代承传下来的守一之术极为推重。

葛洪的守一气功分为"守真一"和"守玄一"两法。据他说:"夫长生仙方,则唯有金丹,守形却恶,则独有真一,故古人尤重也"(《地真》)。"守真一"之术大致是存思北极大渊中的奇景仙境或人身中的丹田之神,从而使人的意念凝聚起来。他说:"守一存真,乃

能通神；少欲约食，一乃留息；白刃临颈，思一得生；知一不难，难在于终；守之不失，可以无穷；陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魉，挟毒之虫；鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也”（《地真》）。葛洪认为通过守真一之法激发起人体的意念力，有守形却恶的作用。

葛洪对“守玄一”的功法，比“守真一”还要重视。因为“守玄一”之术乃葛洪由其师左慈、葛仙公、郑隐一脉相传的道术，此术比“守真一”容易修炼，不但具有“守真一”功法守形却恶和通神的效果，还有分形和内视的功用。葛洪把《畅玄》卷放在《内篇》之首，便是为了突出“玄一之道”的重要性。他说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。守玄一复易于守真一。真一有姓字服色目，玄一但此见之。初求之于日中，所谓知白守墨，欲死不得者也。然先当百日洁斋，乃可候求得之耳，亦不过三四日得之，得之守之，则不复去矣。守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆有口诀，此所谓分形之道”。“师言欲长生，当勤服大药，欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也”（《地真》）。人们不难看出，葛洪对“守玄一”后能够分形见神的记载，不过是那些本来迷信鬼神和法术的道士在炼功过程中出现的幻觉。现代气功师入静后见到幻景的事并不少见，实际上幻景的显现也是练功者脏腑气血和个人身心状态的反映。道士们在修习这种“守玄一”的气功时，激发起自我深层意识中的意念力，使自己达到超心理学（Parapsychology）的精神状态，在入静中出现幻景，便以为自己真的成仙了。

存思守一的功法，在魏晋神仙道教的气功修炼中占有重要地位。这种功法属于气功中的炼神之术，使元神与大化相融，为唐宋以后的道教内丹功法打下了基础。中国道教中由葛洪发展和完善

起来的汉代仙术的传统，包括气功修炼的仙学体系在内，一直继续到唐代。唐代以后，道教仙术及其理论体系脱离开葛洪奠定的框架，发展到一个新的水平。方维甸《校刊抱朴子内篇序》云："迨及宋、元，乃缘《参同》炉火而言内丹，炼养阴阳，混合元气，斥服食胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白玄素为邪术，惟以性命交修，为谷神不死，羽化登真之诀。其说旁涉禅宗，兼附易理，袭微重妙，且欲并儒释而一之。自是汉晋相传神仙之说，尽变无余，名实交溷矣。"宋代以后内丹术逐步成熟和完善起来，成为中华气功中的瑰宝，并取代汉魏以来的金丹术而变为道教仙术中的主流。然而葛洪的金丹术，以及他的辟谷、食气、胎息、导引、行气、守一诸术，在后世道教中仍流传不息。葛洪的气功修炼功法，是我国气功发展史上的一个重要阶段。

第四节 房 中 术

房中术是有关性的养生术，在古人留传的这些性技术中，包含有许多性生理和性医学知识。《汉书·艺文志·方技略》载有房中八家，计有《容成阴道》26卷；《务成子阴道》36卷；《尧舜阴道》23卷；《汤盘庚阴道》20卷；《天老杂子阴道》25卷；《天一阴道》24卷；《黄帝三王养阳方》20卷；《三家内房有子方》17卷。汉末早期道教经典《太平经》中也有"兴国广嗣之术"，而张鲁的五斗米道行之。魏晋南北朝的神仙道教，更把房中术作为长生仙术师徒秘传。据《隋书·经籍志》载魏晋南北朝的房中术专著有《序房内秘术》一卷（葛氏撰，或即葛洪）；《玉房秘诀》十卷；徐太山《房内秘要》一卷；《素女秘道经》一卷；《新撰玉房秘诀》九卷；《素女方》一卷；《彭祖养性》一卷；《郯子说阴阳经》一卷等。葛洪在《内篇·遐览》中收录了当时神仙道教中流传的房中书有《元阳子经》、《玄女经》、《素女经》、《彭

祖经》、《陈赦经》、《子都经》、《张虚经》、《天门子经》、《容成经》各一卷。这些众多的古代房中术典籍现在散失殆尽，惟日本学者丹波康赖的《医心方》(写于公元 984 年)中尚大量收录。后来叶德辉又从《医心方》及其他医书中辑出《素女经》、《素女方》、《玉房秘诀》、《玉房指要》、《洞玄子》等房中典籍，连同敦煌卷子中白行简的《天地阴阳交欢大乐赋》残卷，于 1914 年汇入《双梅景闇丛书》中印出，人们可由此得知这些古书的内容。另外，笔者翻检《云笈七签》等《道藏》典籍，亦不时发现房中术的短文和房中气功书。《养生延命录》和《备急千金方》、《古今录验》、《外台秘要》等书中亦有房中资料，再加上流传的其他房中书(如紫阳道人《玄微心印》及马王堆汉墓帛书《养生方》等)，今天我们仍可据此窥知古代房中术的一些本来面貌。

房中术在道书中亦隐名为“玄素”(由玄女、素女之名而来)、“容成”，或称为阴道，《真诰》中又称为“黄赤之道”、“混气之法”、“黄书赤界之法”；《魏书·释老志》中叫作“男女合气之术”，《笑道论》还谓之“黄书合气三五七九男女交接之道”。此外混气、合气、行炁、赤炁、御妇人术及后世的“阴丹”，皆指房中而言。房中术在我国起源甚早，蒙文通先生曾考据晚周仙术分三派，楚为行气，称王乔、赤松；秦为房中，称容成、彭祖；燕齐为服食，称羡门、安期，[①]将房中和古代的行气、服食并列。房中术在我国竟出现这么早，必然有更深刻的文化背景。笔者根据一些历史资料考察，认为房中术是由殷周的巫史之学演化而来，最早可以追溯到先民的生殖神崇拜。中国先民的原始宗教中有生殖神崇拜的传统，郭沫若先生已先言之，他曾讲甲骨文中的祖(且)字即为男性阳具的象形。1968年河北满城中山靖王刘胜墓中曾出土玉且一件，1982年西安三店

---

① 蒙文通：《晚周仙道分三派考》，载四川《图书集刊》第 8 期。

村西汉墓中又有铜且出土，① 其他出土过男性生殖器模型的新石器时期文化遗址还很多，证明郭沫若先生等人这一遭人非议的看法，乃是符合历史事实的科学结论。最初的房中术原是一种通神疗病的巫术，它是由巫参加的神秘的原始宗教仪式，汉代巫鬼道中流行房中术当是其遗风。房中术在汉代颇流行，《汉书·艺文志》云："房中者，性情之极，至道之际。是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。传曰：'先王之作乐，所以节百事也'。乐而有节，则和平寿考，及迷者弗顾，以生疾而殒性命"。这说明，在儒教开始占统治地位的汉代，还没有把房中术当成诲淫之道，而是肯定了房中术节制性欲的养生思想，并用儒教的礼乐粉饰它。大儒董仲舒在《春秋繁露·循天之道》一文中，亦讲按天地之气的规律行房。他说："养身以全，使男子不坚牡不家室，阴不积盛不相接"。"天气先盛牡而后施精，故其精固"。"是故新牡十日而一游于房，中年者倍新牡，始衰者倍中年"。这实际上就是在讲述房中之术。

汉代方士以房中合气之术求长生不老，而巫觋则在民间行房中术疗病去疾。早期道教出现后，方士和巫觋化为道士，房中术遂流入道教。张道陵祖孙在四川广以行气导引和房中术治病，深得民心。盖汉代四川潮湿雾瘴，疠气大行，生民夭横，暴死狼藉，故多淫祀淫盗。三张为师，不但救民疾病，又使民不妄祀他神，整饬社会风气，房中术在早期道教中盛传。魏晋时期上层神仙道教的各种方术，本传自于曹操招致的方士集团。据《博物志》记载，在曹操所集的方士中，"甘始、左元放、东郭延年行容成御妇人法，并为丞相所录，行其术，亦得其验"。曹丕《典论》云："颍川郄俭，能辟谷，饵茯苓；甘陵甘始，名善行气，老有少容；庐江左慈，知补导之术。""初，俭至之所，茯苓价暴贵数倍"。"左慈到，又竞受其补导之术。

① 《考古与文物》1983年第2期。

至寺人严峻往从问受，阉竖真无事于斯术也。人之逐声，乃至于是也”。由此可知，曾被曹操召致的左慈即为精于房中术者，他将此术经郑隐传至葛洪。葛洪说：“此法乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也”。“玄素、子都、容成公、彭祖之属，盖载其粗事，终不以至要者著于纸上者也。志求不死者，宜勤行求之。余承师郑君之言，故记以示将来之信道者，非臆断之谈也”（《释滞》）。葛洪的神仙道教认为金丹大药、行气和房中术是长生成仙的三个主要方术，其中服金丹大药为长生之本，行气能加速服药的效果，而房中术则又能配合行气，三者缺一不可。然而在晋代也有“专守交接之术，以规神仙”（《释滞》）的道士。后来寇谦之立新法清整道教，首先提出除去“男女合气之术”，说“大道清虚，岂有斯事？”（《魏书·释老志》）后世中国社会礼教的束缚加重，特别是宋明理学兴起后知识分子中伪君子增多，皇室、贵族和官僚都板起道学家的面孔禁止房中术的公开流传，而把它转化为宫庭秘术，一些道士也迎合佛教斥房中术为邪术，使房中经书大多散佚，房中术在我国渐渐失传。有趣的是，后世道教的上乘炁功中，又将男女双修，阴阳栽接之法引入，著名道教内丹家陆西星、李涵虚亦倡双修双成的阴阳派内丹，以为人年老油干，须用栽接之术方能发出嫩枝，这使房中术改造为内丹功法的一种。

魏晋时期的房中术门派甚多。葛洪说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳”（《释滞》）。所谓“还精补脑”，无非是在将要射精时用手指在会阴穴处压迫输精管，使精液逆流进膀胱，并配合一些呼吸动作忍精不泄，以为这样便有补脑的作用。葛洪进一步说：“大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。彭祖之法，最其要者”（《微旨》）。所谓“彭祖之法”，即是彭祖回答采女的话：“男不欲无女，无女则意动，意动则神劳，神劳

则损寿。若念真正无可思而大佳，然而万无一焉。有强郁闭之，难持易失，使人漏精尿浊，以致鬼交之病，又欲令气未感动，阳道垂弱。欲以御女者，先摇动，令其强起，但徐徐接之，令得阴气。阴气推之，须臾自强，强而用之。务令迟疏，精动而正，闭精、缓息、瞑目、偃卧、导引。身体更复，可御他女，欲一动辄易人，易人可长生。若御一女，阴气既微，为益亦少。又阳道法火，阴道法水，水能制火，阴亦消阳。久用不止，阴气噏阳，阳则转损，所得不补所失。但能御十二女子而复不泄者，令人老有美色，若御九十三女而不泄者，年万岁”(《养生延命录·御女损益篇》)。这种多交少泄保精延年之说显然是只为皇室豪族服务的，房中术在上层特权阶级中流传也反映了中国封建社会标榜礼教而广置姬妾的婚姻制度是何等虚伪腐朽！

然而，房中术中关于调节性生活的性卫生知识以及治疗性机能障碍的性医学知识仍有科学价值。葛洪说，“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损”(《释滞》)。房中术既反对禁欲主义的假道学，又针对人的年龄、身体状况、情绪、日月运行及气候变化等主客观条件，对男女性生活的时间和射精次数乃至是否适宜受孕都作了详细阐述，这些古代性学家的认识有不少合理因素。房中术还特别注意男女性高潮的配合，并有促进对方性高潮到来以及判断女性是否达到性高潮的方法，这些知识对保持夫妻性生活和谐是有价值的。《玄女经》和《素女经》提出在性交时女方性反应的“五征”、“五欲”、“九气”、“十动”，男方的“四至”，以及七损八益之道和交接九法，说明我国在一千多年前就曾有过真正的性生理学实验研究和观察记录，这在性医学史上也是一项重要的科学贡献。西方学者为了把人类性机能障碍的诊治、性反应的研究建立在真正的科学基础上，直到上一世纪末才由奥地利

精神病学家克拉夫特——埃宾(Richard von Krafft——Ebing, 1840—1902)、弗洛伊德(S·Freud, 1856—1939)和美国心理学家华生(J·B·Watson, 1878—1958)逐步打开了性生理学实验研究的禁区，以个人的牺牲(如华生教授)为人类的文明和进步作出了贡献。

葛洪说："夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已"(《微旨》)。又说："然长生之要，在乎还年之道。上士知之，可以延年除病；其次不以自伐者也。若年尚少壮而知还年，服阴丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁也，但不得仙耳。不得其术者，古人方之于冰杯之盛汤，羽苞之蓄火也"(《极言》)。葛洪虽然把房中术当作长生之要，但并不无限夸大它的作用。在葛洪的长生之术中，房中术的重要价值在于"宝精"，这就是《黄庭经》中"长生至慎房中急，弃损淫欲专守精"的思想。以房中术宝精来配合行气，这是气功修炼的基础功夫。葛洪的房中术是依靠口诀承传的，非常隐秘和难以掌握，只有善于此术者才能达到益寿延年的效果，这正如他自己所说："玄素谕之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳"(《微旨》)。

第五节　葛洪的养生学

葛洪不仅是古代的医药学家，而且是著名的养生学家。我国的医药学和养生学本来密不可分，在当时医疗技术较原始又缺医少药的条件下，养生对保障人体健康显得尤其重要。中医的特点之一是对疾病强调以预防为主，对身体保健强调以养生为先。东汉黄老之术已和养生术融为一体，黄老学者多习养生，王充亦有《养性书》之作。魏晋名士抉破礼教，人本身的价值得到重视，故养生学在魏晋极为兴盛。嵇康著《养生论》和《答难养生论》等篇，认

为人要“外物以累心不存，神气以醇白独著，旷然无忧患，寂然无思虑，又守之以一，养之以和”，并“呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济”(《养生论》)，才可谓之养生。葛洪则进一步发展了前人的养生理论，为后世道教养生学奠定了基础。

葛洪在《内篇·极言》中，详细阐述了他的养生思想。① 他认为“人生之为体，易伤难养。”维持人生命的两个基本要素是气和血，所以养生主要就是养气血。如何辨别气血亏损之症呢？葛洪说：“夫奔驰而喘逆，或欬或满，用力役体，汲汲短乏者，气损之候也。面无光色，皮肤枯腊，唇焦脉白，腠理萎瘁者，血减之证也。二证既衰于外，则灵根亦凋于中矣。”吐故纳新和服食药物虽能补益气血，但不能救气血衰竭的人。“夫吐故纳新者，因气以长气，而气大衰者则难长也。服食药物者，因血以益血，而血垂竭者则难益也”。由此，葛洪提出了他的病因论，认为人体生病是由内因(即气血亏损)造成的，外因(风寒暑湿)只是触发生病的条件。他批评了世人把病因全归为外因的片面观点，说：“世人以觉病之日，始作为疾，犹以气绝之日，为身丧之候也。唯怨风冷与暑湿，不知风冷暑湿，不能伤壮实之人也。”他举例说：“设有数人，年纪老壮既同，服食厚薄又等，俱造沙漠之地，并冒严寒之夜，素雪堕于上，玄冰结于下，寒风摧条而宵骇，欬唾凝泊于唇吻，则其中将有独中冷者，而不必尽病也。非冷气之有偏，盖人体有不耐者耳。”葛洪据此论证了他的病因论，“由兹以观，则人之无道，体已素病，因风寒暑湿以发之耳。”他关于病因的分析包含着朴素的辩证法思想，这是难能可贵的。如何才能不病呢？那就是保养气血不受伤损，他说：“苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”

葛洪根据自己的养生思想，提出了养生学的基本原则在于不

① 以下本节引文，凡取之《极言》卷者，不复注。

伤不损。他说："养生以不伤为本，此要言也"。又说："禁忌之急，在不伤不损而已"(《微旨》)。

以下，葛洪列举了十三项伤损之事，其中有：才所不逮，而困思之；力所不胜，而强举之；悲哀憔悴；喜乐过差；汲汲所欲；久谈言笑；寝息失时；挽弓引弩；沉醉呕吐；饱食即卧；跳走喘乏；欢呼哭泣；阴阳不交。他认为这类损伤之事积累多了最会使人早死，"凡言伤者，亦不便觉也，谓久则寿损耳。"

接着，葛洪又列举了不伤不损的养生之道，其中包括：唾不及远；行不疾步；耳不极听；目不久视；坐不至久；卧不及疲；先寒而衣，先热而解；不欲极饥而食，食不过饱；不欲极渴而饮，饮不过多；不欲甚劳甚逸；不欲起晚；不欲汗流；不欲多睡；不欲奔车走马；不欲极目远望；不欲多啖生冷；不欲饮酒当风；不欲数数沐浴；不欲广志远愿；不欲规造异巧；冬不欲极温；夏不欲穷凉；不露卧星下；不眠中见肩；大寒大热，大风大雾，皆不欲冒之；五味入口，不欲偏多。除了以上饮食起居的养生事项外，葛洪还特别注意精神的保养。他说："人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣"(《道意》)。

总之，葛洪说："明德惟馨，无忧者寿。啬宝不夭，多惨用老"(《道意》)。养生家还要学会导引、吐纳等养生方术，他说："是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宣劳逸，有兴夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以全阳气。然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理，尽于此矣。"葛洪是历史上著名的养生家，他的养生学理论丰富了我国的古代科学宝库。

其实，本章所述外丹黄白术、仙药、房中术和气功修炼，在葛洪看来都是炼养精、气、神的要事。精、气、神三者，以精为根本。葛

洪以房中术作为宝精的方法，并加以服药。因为精由血而成，葛洪认为服药可益血，血得其养，则可积精。另外炼形亦可补精，葛洪的导引术和今之太极拳师活动形体而精气旺盛就是实例。葛洪又以行气和存思炼养气和神，以达到延年益寿的目的。这种炼养精、气、神的养生思想亦可以在汉代黄老道中找到渊源。《太平经》云："一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。"① 魏晋时期，原来黄老道这种爱气尊神重精的思想已同修炼精、气、神的方术具体结合起来，并且将服食金液还丹作为养生学的最高步骤——长生成仙，从而把养生学纳入神仙道教的方术体系之中。

汤用彤先生《读道藏札记》曾云："据《隋书·经籍志》知张湛纂有《养生要集》十卷。""《养生延命录》卷上第九，张湛《养生集》叙曰：'养生大要，一曰啬神，二曰爱气，三曰养形，四曰导引，五曰言语，六曰饮食，七曰房室，八曰反俗，九曰医药，十曰禁忌，过此已往，义可略焉。'以上十项，当即《养生要集》内容之大要，由此并可窥得当时道教养生学说之梗概。"② 整个道教养生学的大致面貌，确如以上所论。

葛洪在《内篇》中以长生成仙为目的而研习的神仙方术，特别是他的金丹黄白术、医药学、气功、房中术和养生理论，为道教史和中国科技史之间架起了一座桥梁，形成把道教神学和古代科学糅合在一起的道教科学。道教中的养生思想，是以延年益寿为目的的道教科学中最基本的思想。

---

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第728页。

② 《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第404页。

第六节　武术和兵法

中华武术，名扬世界，为我国古代最宝贵的文化遗产之一，对增强人民体魄，振奋民族精神，有不可估量的意义。中国道教，对我国武术的发展，贡献尤大。盖武术肇始于殷周时古人的竞技和角斗，并在相互残杀的战斗中得到应用和发展。春秋战国时期，国内战争不息，一些军事家应运而生，又有兵法著作传世。著名的《孙子兵法》和《孙膑兵法》，就是春秋战国时期的兵书。据说孙膑等军事家曾受业于鬼谷先生，鬼谷子其人虽不可考，但当时已有隐者和方士教授兵法当是真实的。《正统道藏》中收入不少兵法著作，说明道教对中国军事学的发展也有贡献。

武术本为竞技和防身之用，战争时期，亦有以习武博取功名者。汉代儒教在全国占据统治地位后，名门缙绅子弟重文轻武，惟以五经猎取官禄，视武术兵法为“不急之末学”(《外篇·自叙》)。然而隐逸和道士独处山林，既无意于功名，又易为盗贼狼虫所伤，故不得不习武防身，这大概是武术在道教中比较兴盛的原因。况且习武须专心致志，坚持不懈，神清气足，才能臻于至高之境，世俗之人苦于争名夺利，忧生惧死，不能专心习武，因而自古武林高手，多出于方外之人。武功出众的道士，传艺授徒，强身护法，也有利于道教威望的提高和教团的发展。秦汉以来的方仙道本有墨侠之遗风，这也给道教武术的发展奠定了传统。我国后世著名道士多为儒道双修，出处两得的人物，他们既习武功，必然亦学兵法以为万人敌，于是武术和兵法，都在道教中获得长足的发展。明代道士张三丰创立的武当山内家拳术，便是将道教气功和武术融为一体的著名拳派。其实一些武术流派的形成，皆是由武术家经过相互切磋，采众家之长，在技击中以血的代价综合发展而来，否则就不可

能达到上乘绝技的境界。就以著名的外家少林拳而论，据说也是经过金元时的觉远上人、白玉峰，明代的李镜原、滕黑子等不断综合发展而来。张三丰的武当内家拳，实际上也综合进了少林拳法。我国各派武术，都讲任督二脉、丹田炼气，足见无一不受道教理论的影响。

魏晋初期出现的神仙道教小型教团，亦教授武术。葛洪16岁时拜郑思远为师学道，郑隐除授于他仙道之外，还教他学射箭和刀术。葛洪说："少尝学射，但力少不能挽强，若颜高之弓耳。意为射既在六艺，又可以御寇辟劫，及取鸟兽，是以习之。昔在军旅，曾手射追骑，应弦而倒，杀二贼一马，遂以得免死。又曾受刀楯及单刀双戟，皆有口诀要术，以待取人，乃有秘法，其巧入神。若以此道与不晓者对，便可以当全独胜，所向无前矣。晚又学七尺杖术，可以入白刃，取大戟"（《外篇·自叙》）。不难看出，我国魏晋时期武术已形成套路，并有秘法、口诀，其巧如神。葛洪是一个武术家，他的习武，为后世道教武术的发展奠定了良好的传统。道教武术将技击和内丹、硬气功、医药学、养生健身术融为一体，统一用道教的理论体系为指导，讲究经络穴道、以气发力，具有刚柔相济、技巧性强的特点，对中华武术的发展和提高起了重大影响。

葛洪不仅习武，还精通兵法。他曾经带兵镇压张昌、石冰领导的农民起义，治军甚严，当其他官兵因中埋伏死伤狼藉、军心不振时，葛洪带的军队却阵容整齐，无所损伤，并援救了其他官兵。他在战争中被升为伏波将军，后来又因这次军功被赐爵关中侯。他在朝廷中充任掾属之职，大抵亦参赞军事。葛洪曾著《军书檄移章表笺记》三十卷，《兵事方技短杂奇要》三百一十卷。另外还有《兵法孤虚月时秘要法》一卷和《抱朴子军术》一书。① 葛洪在《外篇·

① 葛洪治军事迹见《外篇·自叙》，其军事学著述见《抱朴子内篇校释》中《葛洪撰述书目表》（附录二）。

应嘲》中称自己"甚爱骬毛，而缀用兵战守之法"，说明他确有兵法著作，其实《外篇》中本来也有不少关于兵法的文字，只是后来散佚了。这说明葛洪还是一个古代军事家。葛洪在武术和兵法方面曾经取得的成就也是不应泯没的。

结　语

纵观中国数千年的历史，我们仔细回溯那一幕幕不断更替的历史事件和当时社会的政治、经济、文化背景，就会发现这些不同朝代的史实可以联结成一条螺旋形的曲线，中国历史正是沿着这条螺旋形的曲线发展的。我们常常可以在后面的朝代里看到以前朝代的影子，每隔一段历史时期人们仿佛又回到过去的时代，整个社会系统不断从振荡走向稳定，再因各社会要素之间失去协调重新发生振荡，从而使国家也呈现合久必分，分久必合的规律。每个新的政治代表人物登上历史舞台，都要有意无意地扮演前人的角色，人们可以象欣赏中国传统的古装京剧那样在舞台上轻易地找到已经熟悉的脸谱。更为有趣的是，各个王朝行将灭亡之前，呈现出来的社会弊病也极其相似。例如都要有朝廷中的达官显宦急着为自己和家族置办后事，搞得吏治非常腐败；社会上的豪强权贵也群起结网谋私，致使贪污成风，贿赂公行。国家大兴淫祭淫祀，建庙树碑；民间恶霸盗贼得势，横行乡里。儒生不以学术为业，广务交游，盗名惑世；商人趁社会混乱之机，勾结官府，冒险发财。朝中权臣各自结出境之交，树背公之党；官宦子弟也仗势行权，收聚门客，无法无天。封建君主倒行逆施，制造冤狱，压制舆论，专横跋扈；地方官吏各行其是，互相倾轧，铺张浪费，粉饰太平。社会的平衡机制被打乱，失掉民众认可的公正原则，艺文不贵，清官难当，社会财富急速流入少数人手中，各阶层苦乐不均，民怨沸腾。整个国家机器运转不灵，甚至失去控制，大势已去，变法无望，最后只得借用农民

起义、军阀混战、宫廷政变等形式改朝换代。这些历史现象反复出现也反映了中国封建社会顽固地保留着氏族宗法家长制的传统，几千年来皇帝虽不断更换，但以儒教维持的君权专制的国家政体始终没变。魏晋时期是我国继春秋战国之后的又一个社会动荡时期，这个时期的政治、经济、文化都呈现士族社会的特征。在这段时期的士族社会里出现过一种极为特殊的历史现象，就是知识分子中间形成怀疑君权专制的思潮。本来魏晋南北朝的士族社会出现完全是秦汉君权专制社会走向反面的结果，然而当时的士族政治毕竟和西方社会的城邦民主制不同，它并没有真正改变家长制的宗法国家政体。那时的士族知识分子在激烈的社会动荡中冲破了君权专制的思想束缚，构想出了无为无君的社会模式。这种思想的理论基础，只能取法和推阐先秦的老庄学派，并将无为的思想发展到了极端。阮籍《大人先生传》云："无君而庶物定，无臣而万事理"，"君立而虐兴，臣立而贼生"，已对君权专制提出怀疑。葛洪在《外篇・诘鲍》中记载了鲍敬言反对君权专制政体的言论，最为激烈，可谓前无古人。我国台湾学者林丽雪先生评之曰："综括其论，谓立君不由天与人归，是君权无据；谓无君而民安，是国政不需要；谓君立而慝滋，是政事不当有。则无君的思想，在理论上与实际上，已获得充分的凭藉。"① 需要指出，鲍敬言的无君论并非如葛洪所说他真想退回蒙昧状态的原始社会去，鲍敬言的思想实际上可以看作古代知识分子在君权专制的重压下产生的带老庄色彩的无政府主义革命思想或空想的原始民主思想。后来诗人陶潜也在《五柳先生传》和《桃花源记》中具体描述了无礼乐、无刑政的理想社会模式。这种无君权专制政体的社会模式千百年来引起我国知识分子的思想共鸣，决非偶然。在魏晋南北朝的社会变革时期，魏

① 林丽雪：《抱朴子内外篇析论》，台湾学生书局1980年版，第133页。

晋阶段既承汉末之余绪，又为南北朝的社会变革作了准备，在政治、经济、文化上都具有承前启后的历史特点。魏晋南北朝之后，中国社会的历史果然进入了比较开放和发达的隋唐时期。大约到五代时，中国的社会思潮才又转向君权专制的需求，佛教和道教的社会政治作用也相对削弱。五代时期曾"事四朝"的元老重臣冯道看破了这个历史趋势。他对契丹"戎王"说："此时百姓，佛再出救不得，唯皇帝救得。"(《旧五代史·周书·冯道传》)当时的道士陈抟也曾对周世宗说："陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎?"(《宋史·陈抟列传》)此后，中国社会便进入了九百年的君权绝对专制时期，这期间鲍敬言否定君权的原始民主思想曾在黄宗羲的著作中重新闪光，但由于野蛮落后的满清民族统治推迟了历史的进程，直到辛亥革命中国才开始形成一股软弱的社会民主力量。中国文化中的儒、释、道三教，也是围绕着这条历史线索发展的。

葛洪生在晋代，他的社会行为和晋代的历史背景有着密不可分的联系。魏晋社会在中国历史的大链条中处在一个承前启后的转变环节上，葛洪就是道教史上一个承前启后的划时代人物，他的《抱朴子内篇》也是一部承前启后的道教典籍。关于《抱朴子内篇》的特点和它在魏晋神仙道教中的地位，我们已在前面提纲挈领地进行了讨论和概括，在结束本文的时候，我们回过头来会将《内篇》的价值看得更清楚。

在道教史上，《内篇》对战国以来方仙道的神仙思想和方术进行了一次全面的大综合。我们知道，一个新的整体结构并不是组成它的那些孤立部分简单相加的代数和，而是大于各孤立部分的总和。葛洪把各类方术和神仙思想纳入魏晋道教神学的新结构中，必然会增加新的含义，从这个意义上说，综合本身也是一种创造。汉末以来道教以道家学派的清静无为，方仙道的神仙饵服和

巫鬼道的符箓禁厌杂术相互依托，葛洪《内篇》中的道教神学就综合进了这三项内容，缔构了一个完整的神仙道教框架，为向南北朝以后成熟的教会道教过渡准备了条件。战国以来史家记载的方仙道有没有实质内容？魏晋道教发展的概貌和神仙道教的具体面目究竟如何？这类道教史研究中需要解决的问题，我们都围绕着《内篇》的讨论作出了初步的答案。

在中国哲学史上，道教哲学的研究尚属亟待开发的领域。中国封建社会的哲学和西方中世纪哲学一样是宗教的婢女，古代哲学家的思想也都不同程度地带有宗教性，不懂道教，就没法弄清一些哲学家的思想面目。我们不能脱离开道教来研究道家的哲学史，更无法摆脱开魏晋神仙道教来讲清葛洪的哲学思想。从《内篇》的研究中可知，道教哲学是道家黄老之学的宗教化和方术化，属于古代自然哲学的范畴。道士在实践修仙方术的过程（如炼丹、存想和气功修炼）中把“道”的特征化为自身的内心体验，或在炼丹中物化出来，这样寓道于术，使道教哲学成了一种可修炼、可模拟、可体得的哲学。道教哲学中关于精、气、神的范畴，以及它的形神观、生死观、物类变化观等，都是中国哲学史研究的重要课题。葛洪的《内篇》将道家黄老之学和神仙方术融合起来，给神仙道教找到哲学根据，为道教哲学的发展奠定了基础，这在哲学史上是有重要价值的。

在中国科学技术史上，开展道教神仙方术的研究对认识我国古代科学史的发展规律也有重大学术意义。比较一下我国和西方的科技发展史料，可知春秋战国时期正和古希腊奴隶制鼎盛时期相当。当时中国诸子百家的思想和自然哲学水平在深度和广度上都可以和古希腊相媲美。我国汉代的科学家张衡和张仲景，大约和亚里山大里亚时期稍后在世的托勒密（Ptolemy, 85—165AD）和盖伦（Galen, 129—199AD）同时。然而，秦汉时期我国采取了锁

国愚民的君权专制主义文化政策，科学技术从此被纳入了封建政治的轨道。汉代的知识分子皓首穷经，埋头给圣人的话搞训诂注释，以精通经籍为务，以研究统治术为本，耗费和埋没了大量科技人才。英国学者李约瑟博士说："人类社会和个人关系继续是中国学问的中心，其中心点不是人对自然的征服"(《美国与中国》)，这是中国封建社会知识分子纷纷为维护皇帝的统治钻研故纸的真实写照。我国古代的科学技术虽然较西方先进，但发展较快的也只是和维持大农业帝国政权有关的农、医、天、算四大学科。例如我国较为先进的天文学，就是为皇帝制定历法和观星望气的皇家天文学，带有很强的星占术的性质，皇帝并不把它当作科学看待，而是当成政治看待的。试想在我国的封建宗法制社会里，这种为专制政权服务的科学，不打破自己政治化伦理化的外壳，怎么可能发展成现代科学呢？由此可知，那种想保持封建宗法制的政治结构，依靠专制势力增加生产力、发展科学的愿望只是一种幻想。中国传统的科学思想和西方现代的科学思想有着根本的区别，虽然其中许多科学思想远远早于西方，但我以为还是不能盲目地把某些中国古代科学声称为西方科学的源头的。何况我国这些古代自然科学，由于民族文化传统的原因，往往和人文科学混杂在一起，它们大都呈现实用的经验主义形态，缺少数学抽象的理性思维。我国的自然科学要求按照自己的规律向前发展，但在这种历史条件的束缚下它们没法正常地演变为现代科学。这种尚未脱离开原始形态的古代科学在热衷功名的儒生博士中找不到发展的出路，只好随着失意的知识分子遁入山林。中国的君权专制制度逼迫科学思想披上道教迷信的外衣，以长生不死的神仙方术来为统治者服务。道教神仙方术中出现的科技成果，本质上不过是中国科学技术史在君权专制的文化政策压抑下畸型发展的产物。中国的专制君主，操一国之权柄，喜怒随其所欲，表面上看来应无不足之感，实

际上却欲海难填，对道教长生不死之术求之甚迫。道士也为了抬高自己的社会地位，千方百计地迎合皇帝和官僚的需要。在这种社会条件下，神仙方术虽然也得到一定程度的发展，出现了《周易参同契》和《抱朴子内篇》这样含有不少科学成果的学术著作，但由于当时的道教科学丧失了从宗教神学中脱胎而出的可能性，其中合理的科学思想没有在中国这块土地上发扬光大，而是被其宗教神学的形式窒息了。这就是说，我们应该认识到道教科学是没法由道士发展为现代科学的，因为道教的理论体系和现代科学全然不同，道士们也不会自觉摆脱道教神学的束缚，因此他们永远也不能成为现代意义上的科学家。在修炼神仙方术中作出科学发现的道士和近代一些成就卓著的自然科学家信奉宗教成为教徒（如牛顿、海森堡等）完全是两码事，这就象不能把信教的美国总统比作罗马教皇一样。同时，我们还应认识到，尽管道教科学受社会历史条件的限制没有在中国演变为现代自然科学，但是它们在科学技术史上的贡献还是不能抹煞的。李约瑟博士在他的名著《中国科学技术史》中也一再肯定道教的神秘主义具有科学色彩。《内篇》中论及的大量神仙方术和古代科学思想，为我国的医药学、古化学、养生学和人体科学留下了宝贵遗产，有些科技史料至今还在人类科学的宝库中闪烁着智慧的光芒。因之，研究和整理葛洪等道教学者的著作，发掘其中的古代科学思想，总结其经验教训，将气功、医药等有科学价值的方术从道教神学中解脱出来并继续用现代技术手段发展提高，也是今天我们科学工作者的一项重要任务。

我国台湾学者周绍贤说："总览《抱朴子内篇》，凡玄理、仙道、修炼、诵经（《遐览》篇记道经一百九十八种）、服食、吐纳、画符、念咒、召神（《金丹》篇谓《三皇文》有召天神地祇之法）、驱鬼、镇邪种种法术，无不备述，其书可谓全部《道藏》之缩影。"① 葛洪的《内篇》

素有“小《道藏》”之称，涉及现代宗教学、哲学、历史学、化学、医药学、养生学、民俗学、社会政治学、心理学、人体科学等多种学科，笔者不揣浅妄，尽力从各种不同侧面探讨《内篇》的含义，总感到力不从心。拙著的写作，是以王明先生对《内篇》多年的研究成果为起点的。同时也参阅了国内外学者有关的学术论文和专著，并在书中作了注引，仅向这些学者表示真诚的感谢。笔者高兴地看到，近几年《抱朴子内篇》乃至整部《道藏》的研究，正在引起国内不同学科专家的注意，虽说我国目前专门研究道教文化的学者尚少，与国外同行相比还有一段差距，但我国学者在这项研究中取得应有的国际地位的日子，当为期不远了。

1987 年 12 月 5 日，完稿油印送审

1988 年 10 月 6 日—16 日修改定稿

① 周绍贤：《道家与神仙》，台湾中华书局1974年版，第 61 页。

附录

中国科学史上的《周易参同契》(摘要)

(原载《文史哲》1983年第6期)

胡 孚 琛

(一)引 论

东汉魏伯阳所著《周易参同契》一书，早已被各国科学史文献公认为世界现存最古的炼丹著作。其实，中国炼丹术源远流长，现存的《黄帝九鼎神丹经》和《太清金液神丹经》在西汉末东汉初出世，都比《参同契》还要早。然而这些古老的炼丹书都是一些具体的实验记录，远没有象《参同契》那样形成一套完整的丹经理论体系。所以真正称得上我国也是世界上现存最古的丹经，还是被誉为“万古丹经王”的《周易参同契》。一方面，由于《参同契》假借焦、京易说、图纬之学、黄老之辞，容易引起儒者注释和研究的兴趣，且词多骈俪谐偶，使它得以流传到今天；另一方面，由于魏伯阳“恐泄天之符”，“所述多以寓言借事，隐显异文”，①使《参同契》一书艰深难懂，给后人的研究和考证造成很大困难。

国内自30年代迄今，对《参同契》内容的解释，有“内丹说”和“外丹说”两种不同观点，而“外丹说”对《参同契》炼丹化学反应的解释又各执己见。至于对《参同契》易理的研究，则更少人问津。皆因谶纬图书，今人难晓，且自王弼注易，易汉学不传已久，知者甚少。所以国内至今不仅对《参同契》尚无有一现代科学内容的注

本，甚至连《参同契》的根本宗旨，即它到底是一本什么书也还没有一致意见。

近年来，《周易参同契》在科学史上的价值，愈来愈受到国内外学者的重视，某些研究成果也被引入各类科学史著作和教科书中，广为流布。因之，认真辨析《参同契》的内容，发掘其中的科学思想，无论是对维护我国科学史研究的国际声誉，还是对促进哲学史和道教史的研究，都是有实际意义的。

（二）辨　　微

《周易参同契》到底是一本什么书？元代北宗道士陈致虚《参同契分章注》记述了古人注解的意见分歧。他说："此书解者，百有余人，少能深造其奥"，"彼见'周易'，则指为卜筮纳甲之书，又恶知同类得朋之道乎？彼见'鼎器之说'，则猜为金石炉火之事；彼闻'采取之说'，则猜为三峰采战之术；彼闻'有为'，则疑是旁门邪径；彼闻'无为'，则疑是打坐顽空；彼闻'大乘'，则执为禅宗空性"。② 尽管古来对《参同契》的宗旨有内丹、外丹、房中术等多种理解，但都没有抓住这本书的关键。

《周易参同契》既不是什么卜筮纳甲之书，也不是单纯对气功或炼丹术的简单技术记录，而是对东汉末年神仙家长生久视之道的理论和方技的系统总结。它是一本借周易的理论和内丹、外丹的方技研究如何延年益寿、长生不死的古代学术专著。

《参同契赞序》说："故为立法，以传后贤，惟晓大象，必得长生，强已益身，为此道者，重加意焉"。陈振孙《书录解题》云"《参同契》因易以言养生，后世言修炼者祖之"。更有仇兆鳌《周易参同契集注序》开头便点明："《参同契》一书，魏真人为养性延命而作也"。

《参同契》主题既明，那么其具体内容又是什么呢？要揭示这

个问题，必须弄清"参同契"三字是什么意思。

彭晓《参同契通真义序》曰："《参同契》者，参，杂也；同，通也；契，合也。谓与诸丹经理通而契合也。"

又俞琰《周易参同契发挥》载："参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。"

王明先生《周易参同契考证》云："参非杂意，契非合意，宋俞琰《参同契发挥》第十三页云：'参，三也'，所解甚是。同，通也，彭说是矣。契，书契也，犹《考经援神契》之契，谓三道相通之书契，亦即三道相通之经典也。参谓三，三者何？大易，黄老，炼丹是也"。③

王明的解释是有道理的，《参同契》原文就突出了这个纲领：

> "太易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。枝茎华叶，果实垂布，正在根株，不失其素，诚心所言，审而不误"。

魏伯阳所谓"三道"，决非彭晓等人理解的"金、木、火"，而是"大易"、"黄老"和"炉火"。这三道就象一棵大树一样联系在一起，根本目的也是一个，就是长生久视，益寿延年。

何谓"大易"？那就是汉易中关于日月和万物在宇宙（天地）中发生、变化和运动的规律。魏伯阳认为天地日月的易道和内、外丹的丹道是相通的，主张形神并重、性命双修的养生之道，欲使人和天地日月一样长存，从而总结出一套神仙家的丹经理论体系。他说："歌叙大易，三圣遗言。察其所趣，一统共伦。务在顺理，宣耀精神"。

这说明"歌叙大易"的目的是为了阐明作丹理论。据陈国符先生考证，凡早于《参同契》的古丹经皆不用易理，东晋葛洪《抱朴子·黄白篇》亦不用易理。④ 因之，用易理作为内外丹的理论体系是魏伯阳首创的，而且他借用《易经》爻象的符号来描述作丹理论也恰

到好处。正如王明先生所说："汉人学京氏《易》、《易纬》，只能推究天人讲说灾异与占候吉凶而已。魏君假《周易》以论作丹，成一家言，开一说之先河，为'万古丹经之祖'，是其特色。"⑤

何谓"黄老"？《参同契》所谓"较而可御"的"黄老"，实际上是道教的养生之术，魏伯阳盖指"引内养性"而言。这是因为黄老之学在汉代大为兴盛，神仙家亦取为养生的理论，使老子的著作成为道教典籍中不可分割的部分。况且古代医学、养生诸方技之书，托名黄帝、老子者多（如《黄帝内经素问》），《道藏》中以内丹解释老子《道德经》、《黄帝阴符经》的注疏本亦复不少，所以东汉末神仙家将"引内养性"之术（即隋代所谓内丹），亦称为"黄老之术"。再考察内、外丹之发展史，陈国符说："《历世真仙体道通鉴》卷八《尹喜传》（据《文始先生无上真人关令内传》）。此传经考定于汉代出世，主张兼修内丹外丹"。⑥足见汉代神仙家对内丹外丹还是同时提倡的，《参同契》和《尹喜传》一样，也是一本内丹、外丹兼而论之的书，其中"黄老"之术自然多指内丹而言。据《晋书·哀帝纪》载，"帝雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机"。这里的"雅好黄老"当然不是说晋哀帝司马丕喜欢研究老子的道家哲学。又《晋书·郗鉴传》载，郗鉴的长子郗愔，"与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术。"这足以说明此处"黄老之术"不是指老子的道家哲学或《黄帝四经》，而是神仙家的养生之术，在《参同契》中因"炉火之事"已有专论，则侧重指"引内养性"的方技。更有朱元育《参同契阐幽》云："所云黄老养性，似言黄帝老子清静无为之旨。不知头有九宫，黄庭在中，为中央黄，老君之所居。《黄庭经》云'中部老君治明堂'是也。"⑦这说明神仙家将黄老之术，亦作为内丹的隐语。《参同契》云：

> "引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元。近在我心，不离已身，抱一毋舍，可以长存"。

由此可知，在内丹方面，魏伯阳主张“归根返元”、“不离己身”、“抱一毋舍”，从而反对“千条有万余”的“诸术”，例如“历藏法”、“步斗宿”、“食炁”、“昼夜不卧寐”、“阴道”（房中术）、祭祀鬼神等。因为“前却违黄老，曲折戾九都”，即前面诸术违背了“黄老自然”的修炼原则，又和《九都经》相抵触。

汉晋时代的神仙家不仅重内丹，尤为重外丹。葛洪说：“或问曰：‘世有服食药物，行气导引，不免死者，何也？’抱朴子答曰：‘不得金丹，但服草木之药及修小术者，可以延年迟死耳，不得仙也’”。[8] 这就是说，内丹只能延年，外丹才可成仙，但内丹能加速外丹成仙的效果。他说：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精，行炁，服一大药便足，亦不用多也”。[9] 魏伯阳除了不主房中术外，和葛洪思想基本一致。他在讲过内丹之后，便论外丹：“配以服食，雄雌设陈，挺除武都，八石弃捐，审用成功，世俗所珍”。

由此可知，在外丹方面，魏伯阳主张“雄雌设陈”，而反对用“八石”等杂药，甚至连常用的雄黄（武都产）也要排除掉。关于服食金丹成仙的根据，葛洪说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”[10] 这和魏伯阳的思想一致，《参同契》说：“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。”魏伯阳认为胡麻这类草木之药，尚可延年，如果服了金丹大药，自然可以长生不老了。

这样，《参同契》的内容概貌已揭示清楚，前人也曾对其内丹或外丹分别作出许多考证，不再重复。现仅指出《神仙传》中魏师徒服丹成仙的记载本身，也是魏伯阳曾作外丹的证据。另据仇兆鳌录有《玄妙观碑记》与《上虞县志》载：“金垒山高数丈，汉魏真人选胜修炼，著《参同契》于此。”且有叶砥诗云“山中鼎灶无灵迹，惟余丹井澄寒碧”。[11] 又唐梅彪《石药尔雅》之服食书目，亦有《参同契

魏君诀》的记载。这都说明魏伯阳在写作《参同契》时，是直接从事过炼丹术实践的。《参同契》一书既论内丹又论外丹，这是毋庸置疑的。

(三)易　　理

《参同契》汲取了易汉学(以京房《易传》为主）和七纬（以《易纬》为主)、十翼(以《系辞》为主)中古代科学思想，继承和发展了汉代神仙家的丹经理论，形成了《参同契》的易理。研究魏伯阳的易理，乃是理解《参同契》神仙家思想体系的入门秘钥。

《易纬乾凿度》云："易者，易也；变易也；不易也。管三，成为道德包籥"。郑康成注："管，统也；德者，得也；道者，理也；籥者，要也"，[12]这就是说，易有三义，将此三义统一起来，全部理论的关键就都包括了。《参同契》的易理也是这样。

第一为"简易"。《系辞》谓"易则易知，简则易从"，"易简而天下之理得矣"。老子曰："吾言甚易知，甚易行"。[13]魏伯阳说："吾甚伤之，定录斯文，字约易思，事省不烦"等，都贯穿了"简易"的思想。第二是"变易"。《参同契》云"变动不居，周流六虚"，谓万物阴阳氤氲，生生不息，动静开阖，千变万化，穷尽"变易"之理。第三曰"不易"。神仙家谋求不老不死，长生久视，对"不易"之理，尤为重视。实际上有"不易"方可察"变易"，试使天地之道，瞬息万变，将无规律可循，又何以知其"变易"乎？现将《参同契》的易理，分而论之。

其一，《参同契》易理最简明关键的纲领是什么？就是"乾坤者，易之门户"一句。《易纬乾凿度》云："乾坤，阴阳之主也"。魏伯阳"推类结字"，提出了"日月为易"之说。日象征阳，月象征阴，上日下月合成一个"易"字，象征阴阳的变化。这样做是因为"易者象也，悬象著明，莫大乎日月"。《参同契》把乾坤二卦作为易的门户，

众卦之父母，从而把内、外丹的理论全用“日月为易”的学说统一起来。它还把五行与两仪、四象、八卦相结合，自成体系。魏伯阳以木为青龙，处东方震位，其季曰春；金为白虎，处西方兑位，其季曰秋；水为玄武，处北方坎位，其季曰冬；火为朱雀，处南方离位，其季曰夏；最后“土王四季”，位居中央。这样以中央戊己之土为还丹大药，主张“雄雌设陈”，使“金水合处，木火为侣，四者混沌，列为龙虎”，所谓龙虎，又统于阴阳学说。《参同契》例举了大量事实和比喻说明只有阴阳配合，刚柔相结，才能成丹，因为宇宙中没有阴阳的东西“违天背原”，是和自然界的本性不相容的。

著名的先天太极图，也突出了“日月为易”的特点。这个图本身来源于《参同契》，是对其易理的简明概括。朱熹说：“邵子发明先天图，图传自希夷，希夷又自有所传，盖方士技术，用以修炼，《参同契》所言是也”。⑭ 据《太极图授受考》载：“陈抟居华山，曾以无极图刊诸石。……相传受之吕嵒，嵒受之钟离权，权得其说于伯阳，伯阳闻其旨于河上公。……周元公取而转易之，……更名之太极图，仍不没无极之旨。”⑮ 胡渭还进一步结合《参同契》的易理对太极图源出《参同契》作了论证，他说：“举《参同契》千言万语之玄妙，而括之以一图，微而著，约而赅，丹家安得不私之为秘宝，而肯轻出示人耶？”⑯

其二，魏伯阳借京氏易“纳甲说”、《稽览图》和《乾元序》之“六日七分”、“十二消息”、《通卦验》之“卦气说”等，说明内外丹之周天火候和成丹过程的阴阳变易之理。《参同契》云：

> “三日出为爽，震(☳)受庚西方。八日兑(☱)受丁，上弦平如绳。十五乾(☰)体就，盛满甲东方。……十六转受统，巽(☴)辛见平明。艮(☶)直于丙南，下弦二十三。坤(☷)乙三十日，东北〔方〕丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”

不难看出，所谓“八卦列布曜，运移不失中”，就是取周易的卦爻来描述一月三十天的月亮运行晦、朔、弦、望之期。一月之间八卦用了六卦，余下的离(☲)坎(☵)二卦，就是先天太极图里的日月。《参同契》将“八卦”和“十干”结合起来：乾纳甲壬，坤纳乙癸，其余震纳庚，巽纳辛，艮纳丙，兑纳丁，皆有定位，“各居一方”。无定位的坎纳戊，离纳己，和中宫的土对应，“皆禀中宫，戊己之功”。这样汉易的“纳甲法”就成了丹经的易理。此外，《参同契》又以十二辟卦代表一年十二个月，或一日十二辰，表示作丹的火候阴阳变化规律。我们只要把这十二个卦象排列开来，就可以看出其中阴(--)阳(—)消息变易之理：

复(䷗)，十一月或夜半子时，一阳生；临(䷒)，十二月或丑时；泰(䷊)，正月或寅时，阴阳交接；大壮(䷡)，二月或卯时；夬(䷪)，三月或辰时；乾(䷀)，四月或巳时，纯阳；姤(䷫)，五月或午时，阴生阳退，阴为主；遯(䷠)，六月或未时；否(䷋)，七月或申时，阴阳不通；观(䷓)，八月或酉时，阴盛；剥(䷖)，九月或戌时；坤(䷁)，十月或亥时，纯阴。

《参同契》中除取此“十二消息说”外，还取有“六虚说”、“卦气说”等，魏伯阳皆统之为丹经易理，兹不赘述。

其三，“归根返元”，以后天合先天的思想，在《参同契》中，尤为重要。神仙家认为老子的道是属于先天的，又是育后天万物之母。而据后天的阴阳变易，人的衰老和死亡乃自然规律。因此，神仙家欲长生久视，只有返回先天的道，逆而用易，使其不易。陈致虚注《参同契》云：“太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有入无也。何谓后天？形而下者谓之器，从无入有也。……世人惟顺行后天之道，故一生一死而轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知格物正心修身乃长存而不泯”。[17]是故神仙家要反朴归真，讲“我命在我不在天”，他们或行“胎息法”，欲同胎儿

的先天之体相合；或服长生延年药，药中皆含“后天合先天”之理。《参同契》所谓“还丹”者，“还”乃返还之意，“丹”乃赤色之名而已。

《参同契》云：“将欲养性，延命却期，审思后末，当虑其先”。神仙家正是从考察天、地、人“三才”的生成过程得出长生之理的。关于天地的生成，我国古有“盖天说”、“宣夜说”和“浑天说”。汉代以浑天仪测天，公认“浑天说”。据“《浑天仪注》云：‘天如鸡子，地如鸡中黄，孤居于天内，天大而地小’”。[18]《参同契》不仅认为天地具有鸡蛋那样的形象，“乾刚坤柔，配合相包”，而且人生成的形象也是一样，“类如鸡子，黑白相扶”。《参同契》多以男女媾精和人之孕胎作比附，皆非指房中而言，实为丹家易理至要。陈致虚说：“修大丹与人生身受炁之初，浑无差别，但有逆顺耳。……故顺而生物者，人也；逆而生丹者，圣也”。[19]此言非惟内丹（引内养性）如此，外丹（还丹）之炼制，尤要逆自然之易，夺造化之功，模拟天地人生成之理。老子《道德经》云“人法地，地法天，天法道，道法自然。”总之，神仙家主张修人身之阴阳，以合天地之阴阳；修后天之阴阳，以合先天之阴阳；炼丹砂之阴阳，以合造化之阴阳；阴阳就是道，就是易，就是丹。

《参同契》说：“上察〔观〕河图〔天河〕文，下序地形流，中稽于人情〔心〕，参同〔考〕考〔合〕三才”。[20]《易纬乾凿度》云“三才之道，天地人也。”魏伯阳将易之三义综于三才之道，决非仅用为简单地类比，而是注意到了天地之道和人道、丹道的基本规律在本质上是统一的。特别是人同天地，主体同客体是相依而存在的，人本身就是一个小天地，它和外部的大天地有着不可分割的联系。是故《击壤集·观易吟》云“一物其来有一身，一身还有一乾坤，能知万物备于我，肯把三才别立根”。《参同契》把人的形体视作其精气神所寓居的“城郭”，“城郭完全，人物乃安”，因之不但应以“内丹”炼气化神，而且要服“外丹”固其形体。《通幽诀》云：“气能存生，内丹也；

药能固形，外丹也。”魏伯阳要使人与天地合为一体，欲性命双修以全其真，必然主张兼修内丹外丹。外丹术本来与三才之道相合，特别是以人道（即拟人）为入手法门。魏伯阳借周易的卦爻将简易、变易、不易之理统于三才之道，又使易道、丹道和三才之道合为一体，这就是《参同契》“万古丹经王”的易理。

（四）内　　丹

《罗浮山志》载，隋开皇中，青霞子苏玄朗居罗浮，著《旨道篇》，自此道徒始知内丹。实际上内丹术源于古代吐纳导引，历史甚久。传至汉代，各类气法甚多，欲延命者争相研习，弄得“众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳”。[21]然而考其源流，首先将其术与外丹相合，统论其理而著为丹经者，还应推魏伯阳之《参同契》。

《参同契》内丹授受与无极图同源，亦可由此考知魏伯阳之内丹步骤。其图形式是：

“为环者四，位五行其中。自下而上：初一曰玄牝之门；次二曰炼精化气，炼气化神；次三五行定位，曰五气朝元；次四阴阳配合，曰取坎填离；最上曰炼神还虚，复归无极。故谓之无极图，乃方士修炼之术尔”。[22]

此图说明《参同契》之内丹，已初步具备了道教炁功从“炼精化炁”之“小周天”，到“炼炁化神”之“大周天”，乃至“炼神还虚”的基本步骤以及炼己、调药、产药、采药、炼药、养胎、胎成、道成之功法。[23]综其大意，乃是以人的精、气、神为修炼对象，认为通过九年功夫，可使精返为炁，炁炼为神，神还为虚，结成大丹。直接意译魏伯阳《参同契》内丹的，以流传的吕洞宾《沁园春·丹词》较为切近，其词云：

“七返还丹，在人先须，炼己待时。正一阳初动，中宵漏永，温

温铅鼎，光透帘帷。造化争驰，虎龙交媾，进火功夫牛斗危。曲江上，见月华莹净，有个乌飞。　　当时自饮刀圭，又谁信无中养就儿。辨水源清浊，木金间隔，不因师指，此事争知？道要玄微，天机深远，下手速修犹太迟。蓬莱路，仗三千行满，独步云归。”㉔

柳华阳《金仙证论》云："己即我心中之念耳"，足见"炼己"，就是排除杂念，集中注意力。内丹炼己不纯，容易"入魔"，反而使神经出毛病。故《参同契》强调"近在我心，不离己身"，即要成丹，须求诸己身。俞琰说："虚极静笃，则元阳真气自复也"，"返本还原，回光内照，乃修炼之大端"。㉕这样收视返听，神不外驰，直到感到周身有一种恍恍惚惚，杳杳冥冥的感觉，即为身中一阳爻初动之时（道教炁功比作"中宵"子时，云"产药"，即《参同契》之"含元抱真，播精于子"）。内丹至此要"勿失爻动时"，便堪进火，由于丹田有药，阳气上升，自觉有光透于眉眼，叫"光透帘帷"。"采药"之后，便可进武火（深呼吸），鼓之以"橐籥"（古代风箱），使"金（肾中精气）火（心之神意）相拘"，按身中火候之方位（牛斗危），至曲江上（九盘十二曲小肠）"炼药"，后神凝炁聚，"则水定火"。俞琰注云："水也者，大丹之根源也。天一生水，其位在北，其卦为坎，居五行之首，乃吾身药物所产之乡也。"㉖先天主静，后天主动，水静定则清，动乱则浊，金丹大药全从静定中来。这样修炼下去，逐渐感觉好象自身并不存在，恍惚间出现虚无飘渺的景象。这些景象的产生，魏伯阳主张要象鸡抱卵那样耐心，勿忘勿助，随其自然，并强调必须在真师指导下进行。张伯端《悟真篇》云"饶君聪慧过颜闵，不遇真师莫强猜"，《参同契》云"素无前识资，因师觉悟之"，即是此意。《参同契》中内丹还有三点，需另说明：

一曰"耳目口"的"固塞"。魏伯阳为了"委志归虚无，无念以为常"，特别强调"耳目口三宝，固塞勿发扬"。这个道理似用锅煮饭，封闭得紧则饭易早熟。《黄帝阴符经》曰："机在目"，盖因人之神发

于目，人的目光注意到那里，人的思想就集中到那里。内丹欲使人的真炁元神“潜深渊”、“守规中”，则必须使目光“内照形躯”。此后道教则发展为“六根不漏”的功法。据北宗重阳真人王喆《立教十五论》载《丹阳真人直言》云：“欲要养气全神，须常屏尽万缘，表里清静，绵绵固守不动。三年不漏下丹结。六年不漏中丹结。九年不漏大丹结。园备此名九转大功，亦名三千功满。”即吕纯阳所谓“仗三千行满，独步云归”了。

二曰“抱一毋舍”。道教《太平经》云：“一者，其元气纯纯之时也。”“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。”㉗葛洪《抱朴子内篇·地真》亦发挥了神仙家“守一”的养生思想，这实际上和《参同契》一脉相承。《参同契》云：“一者以掩蔽，世人莫知之。”俞琰注曰：“大道之祖，不出一气”，㉘要使真气在人体内按规律周天运行，必须专心以意守之，即在寝寐之际，也须与神相抱，不使其火冷。魏伯阳说：“守之者昌，失之者亡，动静休息，常与人俱”，盖指此意。翁葆光为南宗紫阳真人张伯端作《悟真篇注序》云：“方始投于静僻之地，兀兀面壁九年，以空其心，谓之抱一。九年行满，形神自然俱妙，性命园通，与道合真，变化不测矣。”

三曰“归根返元”。《参同契》云：“人所禀躯，体本一无，元精云〔流〕布，因气托初”。俞琰注曰：“夫欲求长生，须求吾未生以前此身缘何而得，然后可以论养性延命之道。”“夫神仙之修丹，以阴阳内感，神气交结，于无中生有，与男女胎孕之理实同。其十月温养功夫，真息绵绵，昼夜如一，亦与婴儿未生以前无异。”㉙盖魏伯阳认为吾人有形之体，乃父母无形之气阴阳交结而成，气须形而生，形须气而立，婴儿在母胎中，以脐和母体相连，故脐是人生身受气之处。神仙家之内丹，便模拟在丹田（近脐处）阴阳交会修自身之婴儿，“弥历十月”，养成“圣胎”。南宗道士白玉蟾《紫清指玄集》云：“怪事教人笑几回，男儿今也会怀胎。自家精血自交媾，身里夫

妻是妙哉!”这即是纯阳真人吕嵒“又谁信无中养就儿”之意。

《参同契》记述内丹可以使人“颜容寖以润,骨节益坚强。辟却众阴邪,然后立正阳。修之不辍休,庶气云雨行,淫淫若春泽,液液象解冰,从头流达足,究竟复上升,往来洞无极,怫怫被容〔谷〕中”。这些内丹效验,今日之气功师是不难体会到的。因之,内丹这一宝贵遗产,无论在医学、心理学、人体科学上,都有进一步发掘和研究的价值。

(五)外　　丹

古外丹丹经,可考《黄帝九鼎神丹经》与《太清金液神丹经》俱早在西汉末出世,㉚神仙家将其奉为大丹方。因之葛洪说“太清神丹”为“升仙之要”,“汉末新野阴君,合此太清丹得仙。”又说“《黄帝九鼎神丹经》曰,黄帝服之,遂以升仙”,“此道至重,必以授贤,苟非其人,虽积玉如山,勿以此道告之也。”㉛

所谓“不死之要,道在神丹”,“行气导引,……可得延年,不能度世”的汉代金丹思想,早见于阴长生《自叙》。㉜王明考知阴长生《自叙》中金丹思想,与《参同契》相合,其《诗三篇》文字,又和《参同契》相类。他说:“阴长生师事马明生得金液神丹之法,马明生随安期先生受九丹之道,”“然则阴长生者,其为魏伯阳之前辈欤?《诗三篇》,其为《参同契》之嚆矢欤!”㉝其实清代仇兆鳌已经说过:“契修金丹,仙传谓魏公丹法,传自阴、徐二真人。考阴君长生,在东汉之季,与魏公先后同时。徐真人则不可考。”㉞可知魏伯阳之外丹法,盖由阴长生传来。《参同契》云:“吾不敢虚说,放效圣人文,古记题龙虎,黄帝美金华”,“惟昔圣贤,怀元抱真,服炼九鼎,化迹隐沦。”是魏伯阳不仅知太清神丹法,而且对《黄帝九鼎神丹经》方,更为重视。

陈国符先生说："黄帝九鼎神丹简称九鼎丹"，"第一神丹(丹华)，用丹砂，丹砂升华。《太清金液神丹经》之金液，与此第一丹相同。"[38] 今据《参同契》易理和文字考察，可知魏伯阳反对当时服雄黄、八石诸杂药的修炼方法，亦不主张用这些杂药炼丹，这样只有《黄帝九鼎神丹经》的"第一神丹(丹华)"为可取。《参同契》云："名曰'第一鼎'兮，食如大黍米"，这就明确无误地证实魏伯阳所记"还丹"是取"九鼎丹"的"第一鼎"。兹将《参同契》外丹步骤，归纳如下：

（1）作"六一泥"。《参同契》有"固塞其际会"的话，是用矾石、戎盐、卤咸、礜石、东海左顾牡蛎、赤石脂、滑石，凡七物，隐名六一，和醋为泥，为泥赤土釜和固际(密封)用。

（2）作"玄黄"。是用水银十斤，铅二十斤在铁器内加热反应。《参同契》云：

> "太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因。化为白液，凝而至坚。金华先倡，有倾之间，解化为水，马齿阑干。"

汞易挥发，但能和铅生成铅汞齐。先化为白液，后凝固起来，当温度升高后，又熔化成液体(解化为水)，继续加热，则氧化为"玄黄"：

> "以金为堤防，水火乃优游，金数十有五，水数亦如之。临炉定铢两，五分水有余，二者以为真，金重如本初，其三遂不入，水〔火〕二与之俱，三物〔性〕相含受，变化状若神。下有太阳炁，伏烝须臾间，先液而后凝，号曰'黄舆'焉。"[39]

所谓"黄舆"就是玄黄，即 HgO（内含大量玄色 Hg_2O）和 PbO（黄色）之混合物。由于铅的氧化物为强氧化剂，故可伏汞，使之迅速被氧化而不飞走。但因用药量多，往往氧化不完全，而且制得的玄黄经在潮湿空气中长期放置，也会变成灰土那样的粉末，《参同契》中"岁月将欲讫，毁性伤寿年，形体为灰土，状若明窗尘"即描述此现象。

（3）备赤土釜。此釜有上下釜（上釜为盖），可受八九升，大者一斗。先以六一泥涂釜内外，令各厚三分，曝之十日令干。再取胡粉烧之令如金色，加入等量玄黄，和醋泥土釜内外各三分，复曝之十日令大干燥，乃可用飞丹华。《参同契》云："胡粉投火中，色坏还为铅，"即记录将胡粉（白色碱式碳酸铅）加热分解还原为铅的过程。[37]后再将金属铅氧化为金黄色的氧化物（药金），使"金复其故性，威光鼎乃熺。"

（4）炼还丹。第一神丹，名曰丹华。作之法：用真砂纳入釜内，用六一泥固际。以马通、糠火逐渐加温，"凡三十六日可止火一日，寒之，药皆飞著上釜，如五彩琅玕，或如奔星，或如霜雪，或正赤如丹，或青或紫，以羽扫取，一斤减四两耳"。[38]《参同契》描述其过程云：

> "捣治并合之，驰入赤色门（赤土釜），固塞其际会，务令致完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温，周旋十二节，节尽更亲观。炁索命将绝，休死亡魄魂，色转更为紫，赫然成还丹。"

"九鼎丹"关于丹华的记载和《参同契》文字甚合，都特别强调赤土釜的密封，这是为防止进入空气发生副反应（即"抽汞法"化学反应：HgS（丹砂）$+O_2$（空气）$=Hg\uparrow$（灵汞）$+SO_2\uparrow$（石气）+糟滓），使其"精华"挥发掉。其操作过程是将丹砂（汉代用巴越砂，为含杂质之HgS）加热到250°C熔解，同时沸腾发出声音（"嗷嗷声甚悲兮，如婴儿慕母"），烧至583.5°C升华，飞至上釜，成为紫红色晶态HgS，是为还丹。

（5）还丹鉴定实验。《黄帝九鼎神丹经诀》云："作丹华成，当试以作金，金成者药成也。金不成者药不成。"其实"九鼎丹"都可通过一定手续变为黄色氧化物（药金）。《参同契》曰："名者以定情，字者缘性言，金来归性初，乃得称还丹"，这是我国古代对药品

分析鉴定的化学思想。

《参同契》外丹步骤如上述，其在炼丹史上的贡献，再分三点论之。

一是魏伯阳提出只有“名类”相同的物质才能起化学反应的思想并注意到反应物间量的关系。他说“若药物非种，名类不同，分剂参差，失其纪纲”，虽黄帝、太乙、八公、淮南王等神仙亲自临炉也无济于事。这种“同类者相从”的化学观点，是中国炼丹术特有的“种类学说”(Category Theories)。

二是魏伯阳还提出了金石药具有金属性（“金精”）、可熔性（“水基”）和挥发性（“火精”）的“三物〔性〕一家”说（非金属性“木精”的青龙只看作金属性白虎的对立面）。如铅有金属性，又易熔化，说明它含“水基”(可熔性)也多，故有“河车”(船)之称。外丹药品的金、水、火三性和内丹人体的精、气、神是对应的。内丹称“一”为气，外丹名“一”为水，固态金属见不到“水”，但熔化后生出“水”来，故“水者道枢”，象“真人”一样“若有若无”。《参同契》云：“三性既合会，本性共宗祖(土)”，天然巴越砂也属土，土能生金，内含三性，在炼丹过程中，“三物〔性〕相含受，变化状若神”，最后三性“俱死归厚土”，结成还丹。这叫“变化由其真，终始自相因”，还丹完全是由自身(丹砂)变成的。

三是魏伯阳建立起和三才之道相统一的丹经理论，使外丹和内丹相合，用天然硫化汞（巴越砂）自身炼丹，不另加其他药物。《七返灵砂论》称“经言丹砂者，自然之还丹也”，[39] 但天然丹砂含有灰质，“灰质犹存，所以不能长生者也”，[40] 这就要象人炼内丹那样把天然丹砂飞炼为还丹。“仙药之上者丹砂”，[41] 实为汉代金丹思想，今秦汉古墓出土丹砂亦为明证。还丹飞炼过程可能的副反应虽多，但需指出：一是不能将玄黄当成还丹，因汞和铅的氧化物皆有毒，不堪入药，更不能“食如大黍米”，且 HgO 加热易分解，甚至

常温放置亦逐渐变黑分解为汞和氧，这使得玄黄“形体如灰土”。二是汉代虽知硫可伏汞，但《参同契》还不主张直接用硫磺作丹。其中“河上姹女，灵而最神，……将欲制之，黄牙为根”一段话，只为描述汞的化学性质而言。“黄牙”在丹经里泛指能伏汞的黄色药物，盖因古代炼丹，其困难正在于制伏汞的挥发性不使精华飞失，神仙家有“伏汞为丹，可坐玉坛”的话，[42] 故《参同契》特有所记。用硫磺和汞直接炼丹砂法，约至唐代方盛行，诸如“君子四十未会亲（四两硫磺），妾守空闺十六春（一斤水银），……堂上公婆（铫子）堂下亲（火），并皆文武旧功勋（文武火炒）”等口诀记录，[43] 和《参同契》丹法颇不相同。

魏伯阳亦甚重外丹效果，认为术士服了它以后，“金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，发白更生黑，齿落出旧所，老翁复丁壮，耆妪成姹女，改形免世厄，号之曰真人。”其实丹砂在医学上确有安神、解毒之功。据汉代《神农本草经》载，丹砂“气味甘、微寒，无毒。主身体五脏百病，养精神，安魂魄，益气明目，杀精魅邪恶鬼。久服通神明不老。”这种说法和《参同契》相合。古丹书所记服丹砂方法很仔细，久服（“服食三载”）对延年益寿效果未详，但成仙不死的记载则肯定是荒诞的。

（六）余　论

《周易参同契》作为神仙家的经典著作，具有珍贵的学术价值：一是在道教史上为后世神仙家提供了思想资料，如王明所说，《参同契》“自钟离权而吕洞宾而陈图南，交相传授”，“自汉而唐而宋，……魏伯阳导其源，钟、吕衍其流，刘（海蟾）、张（紫阳）、薛（紫贤）、陈（泥丸）扬其波”，[44] 被道教南北宗奉为丹经之祖。同时，它又影响了古代许多著名哲学家，如朱熹、邵雍、周敦颐等人就直

接研究过《参同契》和《太极图》。二是《参同契》不仅在中国科学史上为化学、医药和老年养生学特别是人体科学直接留下了宝贵的遗产，而且它的科学思想还被许多学科和我国古代技术发明所借鉴。《参同契》的科学思想过去曾使世界上一些著名科学家（如莱布尼兹、玻尔等）从中受到启发，今天仍在现代自然科学中闪烁着智慧的光芒。

毋庸讳言，《参同契》在哲学史和道教史上曾被某些唯心主义流派所利用。在科学史上，由于谋求"长生久视"的目的是不可能达到的，特别是后来道士用雄黄等杂药炼丹，生成砒霜，毒死了不少皇帝和贵族，所以外丹术也以失败告终。尽管如此，我们还要对魏伯阳思想的二重性进行分析和总结。

一方面，魏伯阳在《参同契》中反映出来的朴素唯物主义和自发辩证法思想的合理因素是必须肯定的。例如他认识到物质变化是自然界的普遍特征，并对化学反应的理论进行了研究。魏伯阳认为神仙（黄帝、太乙、八公、淮南王）也不能违背作丹的易理而为所欲为，如人服毒药（野葛、巴豆）必死，"虽周文揲蓍，孔丘占象，扁鹊操鍼，巫咸叩鼓"也不能起死回生。《参同契》这些哲学思想，在谶纬迷信神学盛行的汉代是难能可贵的。

另一方面，魏伯阳认为服了还丹可以不死成仙，这又陷入了唯心主义和形而上学的泥坑。恩格斯指出："在这里只要借助于辩证法简单地说明生和死的性质，就足以破除自古以来的迷信。生就意味着死。"㊺

我国古代科学技术一直走在全世界的前列，这和社会经济的发展，劳动人民的知识积累以及古代科学家的创造性劳动分不开的。数千年来古代神仙家对内丹、外丹和各类方术进行了大量科学研究，其研究成果多收在《道藏》这部卷帙浩繁的百科大丛书中，有糟粕也有精华。这批丰富的科学资料的发掘和研究，国外学者

很重视，我们不应长期将它打入冷宫，《参同契》的研究正是揭示《道藏》诸经之谜的关键步骤。忆及现代科学技术之传来我国，并非通过中西文化交流，而是通过文化侵略传来的。我们要使现代科学思想扎根于我们自己国土之上，就应该大胆地在中国来一个“文艺复兴”，以补上文化交流之历史，一扫我国各门学科处处步他人后尘的面貌。因之，整理包罗万象的神仙家著作，发掘我国古代科学思想的精华，也是我国科学史工作者的一项重要任务。

注：

①⑭ 文中关于《周易参同契》（亦简称《参同契》）的引文，皆据宋代朱熹《周易参同契考异》，四库全书原本，守山阁丛书，引文不再注明出处。凡作者认为朱本错谬之处，咸据俞琰《周易参同契释疑》更正之，写入方括号内．再有作者自行更正之处，则另外注明。

②⑰⑲ 《参同契分章注》，庐陵山人上阳子（陈致虚）注。载《重刊道藏辑要》，虚集三。

③⑤㉝㊹ 王明：《周易参同契考证》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》，第十九本，1948年商务印书馆出版。

④ 我于一九八二年三月因母校南开大学吾师杨石先教授介绍见陈国符先生，蒙陈先生以尚未出版的《中国外丹黄白术考》手稿赐教．引文见陈先生手稿“周易参同契”部分之“古丹经不用易理”条。

⑥ 陈国符：《道藏经中外丹黄白术材料的整理》，《化学通报》，1979年6期，第79页。

⑦ 《参同契阐幽》，道教北宗龙门派云阳道人朱元育撰，《重刊道藏辑要》，虚集二。

⑧⑩ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，221页，62页。

⑨ 葛洪：《抱朴子内篇·释滞》，载《道藏》“太清部”守字号上（上海涵芬楼影印本）。

⑪㉞ 引自清代仇兆鳌《古本参同契集注》，原为青城山天师洞珍藏古本秘笈，收入《中国子学名著集成（065）珍本初编，道家子部》，台湾“中国子学名著集成编印基金会”1978年12月版。

⑫ 《易纬乾凿度》，（汉）郑康成注，载《易纬八种》，中山大学图书馆藏．篇首有纪昀等《易纬乾凿度提要》，云此书“于易旨有所发明，较他纬独为醇正”，“其书出于先秦”，“汉魏以降，言黄老者，皆宗而用之．”

⑬ 任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社，1978年版，119页。

⑮㉒ 朱彝尊《太极图授受考》，见《曝书亭集》卷五十八，又惠栋《易汉学》卷八亦载。

⑯ 胡渭：《易图明辨》，钦定四库全书本，守山阁丛书，卷三。

⑲ 《晋书》卷十一，志第一，天文上。

⑳ 据台湾影印《古本周易参同契集注》（仇兆鳌本）改。胡渭《易图明辨》亦云“天河文为云汉，地形流为海潮，今本云‘上观河图文’，盖后人妄改，以应九为河图之说。河图非天象，安得云上观？其为俗子点窜可知。”

㉑ 见曹丕《典论》，引自《册府元龟·总录部·方术》。

㉓ 考中国气功，渊源甚古。《庄子·刻意篇》、《庄子内篇》之《齐物论第二》、《大宗师第六》，乃至《楚辞·远游篇》，战国初期文物《行气玉器铭》均有记载，容后专文考辨。今考知《黄帝内经素问》已知“闭气法”，汉代已知“气沉丹田”，荀悦记载：“邻脐二寸谓之关，……故道者常致气于关……”（《申鉴》），“关”即关元，又名气海，即丹田也。

㉔ 胡渭《易图明辨》卷三载：《道藏》“洞真部”成字号下有俞琰注解，并收入《道藏》唱字号下《龙虎还丹诀》。吕洞宾传为吕渭之孙，吕让之子，因经神话渲染，其著述殊难一一考明。

㉕㉖㉘㉙ 俞琰：《周易参同契发挥》，载上海涵芬楼影印《道藏》“太玄部”止字号。

㉗ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，392、716、740页有论。又《太平御览》“道部养生篇”对“守一”养生引之甚详。（《太平御览》卷六百六十八）

㉚ 引之陈国符《中国外丹黄白术考》手稿，见④注。《道藏》“洞神部”“众术类”收入《黄帝九鼎神丹经诀》二十卷，仅有卷一是《黄帝九鼎神丹经》，余者为唐代“供奉山人”（专为皇帝炼丹的外丹师）编纂。又有《道藏》中的《九转流珠神仙九丹经》，也是《黄帝九鼎神丹经》，盖因“九鼎丹”第一鼎“丹华”，亦名“流珠九转”，此经开头有阙文，于是把第一丹标题误作全经的标题，改成《九转流珠神仙九丹经》了。

㉛ 《抱朴子内篇·金丹》，《道藏》“太清部”疲字号下。

㉜ 见《神仙传》卷四，《太平广记》卷八。

㉟ 陈国符：《中国外丹黄白术史略》，载《化学通报》1954年12月号，603页。

㊱ 朱熹本将“火二”改为“水二”，非是。数二生火，“火”系指“火精”，即物质挥发性而言，又疑“三物相含受”系“三性相含受”之误，与上文“三性既合会，本性共宗祖”同，“三性”指水基（熔解性）、金精（金属性）、火精（挥发性）而言。下文“三物一家，都归戊己”与“三性既合会，本性共宗祖（戊己、土）”同义，又疑“三物一家”系“三性一家”之误或“三物”与“三性”通用云。

㊲ 胡粉：胡，糊也，脂合以涂面也。见刘熙《释名》。乃中国发明，非胡人之粉。其金黄色的氧化物为 Pb_3O_4。

㊳ 见《黄帝九鼎神丹经诀》卷一，《道藏》“洞神部”“众术类”温字号上。

㊴ 《七返灵砂论》“第一返丹砂篇”，见《云笈七签》卷六十九。

㊵ 《张真人金石灵砂论》，《道藏》“洞神部”“众术类”清字号下。

㊶ 《太平御览》"药部一"引《孝经援神契》云："仙药之上者丹砂，次则黄金，次则诸芝，次则五玉……"，《抱朴子内篇·仙药》亦载。可见汉代"还丹"应指丹砂。

㊷ 无名氏：《周易参同契注》卷下"宜用同类者"条。载《道藏》"太玄部"容字号下。

㊸ 《灵砂大丹秘诀》，《道藏》"洞神部""众术类"清字号下。

㊺ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，271页。

跋

中国社会科学院研究生院 1984 级博士生，实际上是 1985 年初开学的。我入学后选定《抱朴子内篇》作为研究课题，至 1987 年 12 月 5 日完成博士学位论文，题名《抱朴子内篇研究》。这部文稿现在的书名，是根据出版社编辑的建议协商改定的。这本书字字句句凝聚着我的导师王明先生的心血。三年间，王明先生严格要求，辛勤施教，指导我在这个研究领域中逐步成长起来。

学术界一些热心扶掖青年的前辈和长者，参加了这本书的评议。他们是北京大学的张岱年先生、中国人民大学的石峻先生、武汉大学的唐长孺先生、中国科学院自然科学史研究所的王奎克先生和本院的任继愈先生、邝柏林先生、邱汉生先生。任继愈先生主持并通过了我的博士论文答辩。王明老师抱病出席了答辩会。张岱年先生撰写了学术评语并给我以热心的指导。唐长孺先生为本书斟酌字句，提出了详细的修改意见。石峻先生对我关于《道藏》的研究奖勉有加。我深切体会到，我国老一辈的专家、学者，有着极好的品质，他们一生耕耘书田，治学教人，不问名利，虽几经折腾，仍默默地为祖国的科学文化事业作出无私的奉献。我国中青年一代学者，凡有学术水平、有气节、有成绩的，哪一个没经过他们的培养呢！

我走上研究道家和道教文化的学术之路，也全赖老一辈教育家的指引。早在 1964 年，我在南开大学化学系读书时，有幸得到著名化学家、原南开大学校长杨石先教授的教诲。杨老是南开大

学初期的教授，曾任西南联大教务长，是我国教育界德高望重的一代名师。当我年方弱冠，未涉世事的时候，一场旷日持久的政治动乱吞噬着我黄金般的年华，后来我和一群中断学业的大学生被分派到渤海湾边的乡村。在这荒唐的岁月里，杨石先教授一直关心着我的成长，他不断从天津给我寄信、寄书，并以他在四届人大期间同周恩来总理亲切会见时的感受，教育我要对国家的前途抱有信心，还一再叮嘱我不要虚度年华，要靠自学完成学业。杨老指导我修习了化学系的大学课程，还把身边珍藏多年的善本书《战国策》等赠给我，鼓励我自学了南开大学几个文科系的教材。我当时在卫生部门工作，那地方恰好是清末名医张锡纯的故乡，老中医很多，我又意外地掌握了不少中医知识，阅读了一些古代医籍。1979年我考取了老物理学家、原中山大学副校长黄友谋教授的研究生，从事自然科学史、现代西方科学哲学和信息论的学习和研究。在硕士生毕业的前一年，我从广州到天津探望杨石先教授。杨老见我青春渐敛、年齿徒增，深为叹息，他根据我文理兼杂的知识结构和喜欢探奥究奇的性格，劝我在多学科交叉的领域选择一个少人研究的课题作毕业论文。老人告诉我，天津大学有个陈国符教授，也是搞化工的，他在西南联大时就研究《道藏》，国外影响很大，这个领域国内却少人问津，是个有前途的研究方向。我将杨老的话转告给导师黄友谋教授，黄老也极为赞同，并帮我拟定了写作计划。于是，黄老亲自介绍我找袁翰青先生和李约瑟博士的合作者何丙郁先生（香港大学）请教《道藏》的问题，杨老出面请天津大学的陈国符教授和南京医学院的曹元宇教授给我指教。我在中山大学老师们的辛勤指导下完成了硕士论文，向这个研究领域迈出了第一步。1984年5月，杨石先教授和曹元宇教授又给中国社会科学院研究生院写了亲笔信，推荐我报考在道家和道教研究方面久负盛名的老专家王明教授的博士研究生。真没想到，杨石先老师

得知我被录取的消息不多日子，这位九旬老人却因病永远离开了他执教62年的南开大学。为了寄托对杨老的哀思，我曾在1985年8月4日的《人民日报》上著文悼念他。当我受过博士生的三年寒窗之苦，完成这本书稿的时候，恰巧黄友谋教授由师母陪同来京度过了1988年的元旦。他老人家把我召到京西宾馆，详细询问了我离校后这些年的学业，感慨地说："你奔波了这么多年，取得博士学位，也该安家了。"随即叫师母打开箱子，取出一条金利来商标的领带送给我，告诫我以后衣着也该检点些才好。谁知没过几个月，我刚分配到哲学所工作，就接到这位八旬老人病逝的讣告。直到今天，杨石先老师和黄友谋老师的音容笑貌如在眼前。当本书出版之际，我不能不想到我的恩师，并借此机会表达对他们的永久怀念。

人们知道，著名科学家钱学森教授为我国自然科学和社会科学新学科的开拓和学术队伍的建设倾注了很大心血，他对促进我国学术繁荣和社会主义新文化的创建做出的贡献将被历史所证明。《道藏》中大批经书是研究人类如何同死亡作斗争的学问的，显然同人体科学有关。在中国哲学、宗教学、气功的研究中出现所谓"道教热"只不过是近两年的事，而钱学森教授很早就关心着这个领域的开拓。1982年钱老看过我研究《参同契》的学术论文，多次来信教育我要以马克思主义哲学指导这项科学研究。我在钱老的关怀和鼓励下选定了这个研究方向，对人体科学的兴趣越来越浓。钱学森教授在1988年4月6日的来信中说："研究古代道家思想和道教的问题是门大学问；而且中国的道、释、喇嘛、回、基督五大宗教中只有道教是地地道道中国的，在国外也没有道教徒，中国人不研究，谁研究？我想您在过去十几年中既然走上此途，在马克思主义哲学、辩证唯物主义、历史唯物主义指导下研究道家思想和道教，是今后工作的一种可能的选择；更何况这又与人体科学有关！

请酌。"我深知由于自己的理论水平不高，研究成果未能尽如人意，但我愿意按照钱老的话，在这个领域中踏踏实实地做下去。

笔者过去和出版界人士素无交往，这本书能较快地奉献在读者面前，同出版界专家们的无私帮助和高尚风格是分不开的。始则中国社会科学出版社的郑文林、王生平同志为此书的出版提供了机会，继而人民出版社的吴学金、王粤同志又为它早日面世创造了更为有利的条件。责任编辑王粤同志偶然发现这本书稿后便积极找作者联系，并认真审阅、修改字句，付出了辛苦的劳动。我对热情帮助本书出版的编辑们，对人民出版社参与本书出版、发行工作的所有朋友铭感无已。

本书原附有《南北朝以前道教年表和葛洪年谱考》，因葛洪年谱中一些细节尚需推敲暂缓发表，留待此书再版时补入。现将同本书内容联系较多的《中国科学史上的〈周易参同契〉》(摘要)一文作为附录，以便读者检阅。另有《道教史上的内丹学》一章，因本书题目所限，抽出送《世界宗教研究》杂志(1989年第2期)，对魏晋以后道教史和内丹感兴趣的读者，可结合此文了解道教气功的全貌。

承吾师王明研究员和著名史学家唐长孺教授拨冗为本书作序，海内外知名的老一辈学者商承祚教授题写书名，使拙著见重，感且不朽。还有一些师友对本书问世多有帮助，他们是杨维增先生、李今山先生、广州博物馆的李穗梅同志和茅山道院元符宫的孙明才先生、天津历史博物馆的王璧同志，在此并志谢忱。

笔者自知学力尚浅，书中定有不少纰谬之处，敬希读者指正。

1988年11月胡孚琛识于中国

社会科学院哲学研究所

[General Information]
书名=魏晋神仙道教
作者=胡孚琛
页数=340
SS号=10153057
出版日期=